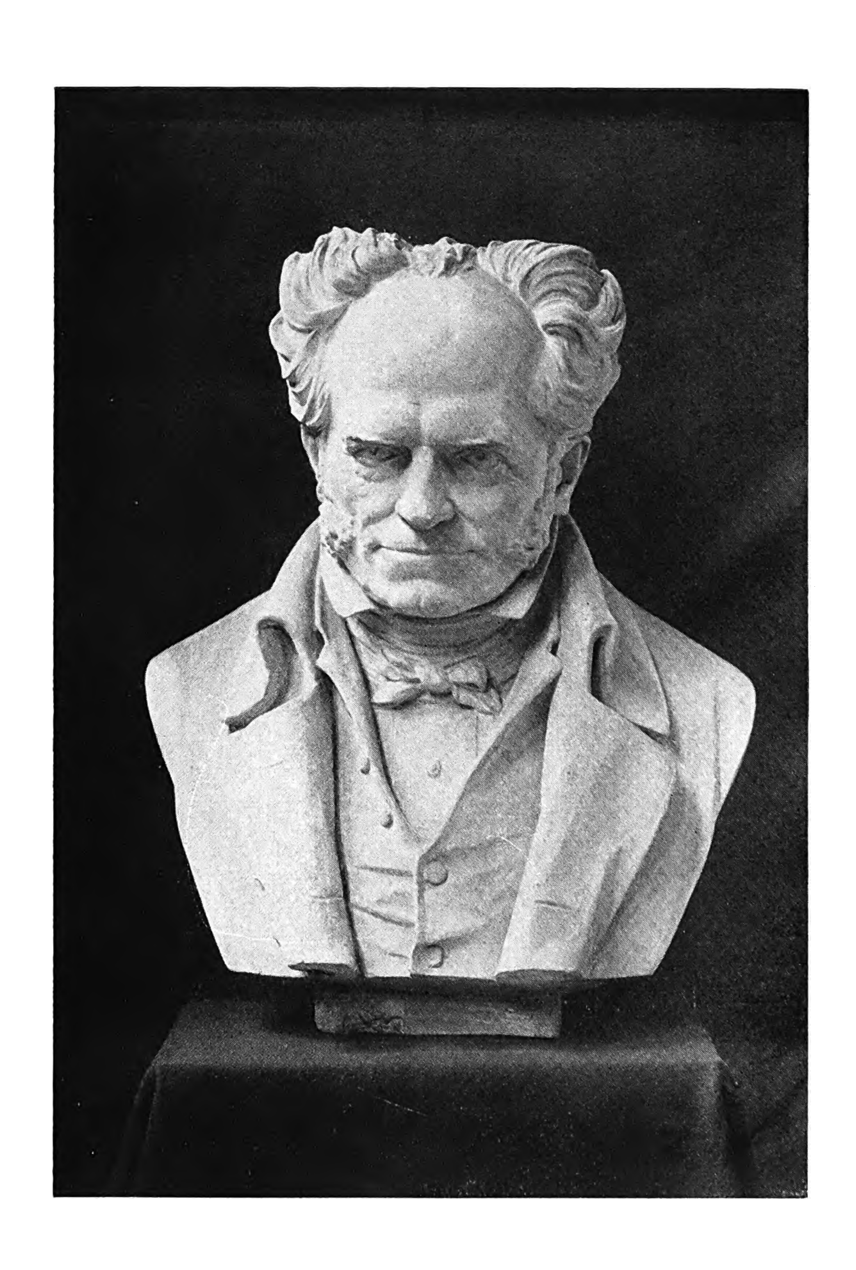




205



FÜNFZEHNTES JAHRBUCH

DER SCHOPENHAUER-GESELLSCHAFT

FÜR DAS JAHR 1928

AUSGEGEBEN AM 22. FEBRUAR 1928



CARL WINTER'S UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG
HEIDELBERG

Verlags-Nr. 2047.

VORWORT.

Zum 140. Geburtstage Schopenhauers legen wir unseren Mitgliedern und Freunden ein Jahrbuch vor, dessen Philosophischer Teil von einem einzigen Gedanken beherrscht wird: Europa und Indien. Diesen Gedanken — als Antithese, wie als mögliche, ja wünschenswerte Synthese — hat Schopenhauer gedacht, und so bedeutet seine Entfaltung heute und hier zunächst den Versuch, eine Dankesschuld zu erfüllen; eine Dankesschuld auch gegenüber Paul Deussen, dessen reiches Forscherleben der Erschließung indischen Geistes für Europa gegolten hat.

Doch unser Thema „Europa und Indien" ist mehr als eine bloße Gedächtnisfeier: es ist zugleich Ausdruck für ein dringendes Anliegen der Gegenwart. Das abendländische Denken hat seine bisherige Selbstsicherheit verloren; dem berechtigten Stolze über die erreichte Höhe seiner Wissenschaft und Technik gesellt sich die Einsicht, daß diese Entwicklung mit einer Verkümmerung des sittlichen und religiösen Bewußtseins erkauft worden ist, daß der Weltkrieg nicht das Ergebnis einer zufälligen politischen Konstellation war, sondern daß er einen moralischen Bankerott, das stärkste — nicht einzige — Sympton für eine europäische Kulturkrisis bedeutete. Und so hat denn unser nach allen Richtungen sich ausbreitendes Studium alter und fremder Kulturen die Miene kühler Überlegenheit abgetan, die es noch vor wenigen Jahren zur Schau trug, und Not und Frage zugleich ist geworden, was bisher nur Wissenschaft war. Daß neben China vornehmlich dem heiligen Boden Indiens solches Suchen und Fragen gilt, ist gewiß kein Zufall: denn ihm sind die ältesten metaphysischen Gedanken, die

fruchtbarsten religiösen und sittlichen Gebilde entstiegen, von denen wir wissen; und was bei uns verkümmert ist, hat eben auf diesem Boden sich in tropischer Üppigkeit fort und fort entfaltet, ja noch in der letzten Vergangenheit Blüten getrieben, deren zauberische Berührung Europa, auch wider seinen Willen, zu spüren beginnt. Wenn Schopenhauer schon vor hundert Jahren ein Hereinströmen indischer Weisheit nach Europa wahrnahm, so war es doch zunächst nur er selber, der Befruchtung davon empfing. Nun aber scheint es, als lechze ein ganzer Kulturboden nach Benetzung. Ob, wie Schopenhauer hoffte, dieser Strom „eine Grundveränderung in unserem Wissen und Denken“ hervorbringen wird — das ermessen wir freilich noch nicht; hier gilt kein Wünschen noch Wollen, hier gelten Gesetze, die sich der Vorausberechnung entziehen. Geschichtliche Erfahrung lehrt jedenfalls, daß die Eroberungszüge des Geistes oft in entgegengesetzter Richtung verlaufen zu denen des Schwertes und der wirtschaftlichen Macht.

Physisch allerdings ist seit hundert Jahren Europa als Eroberer in die Stille der indischen Wälder eingebrochen, Herrschaft begehrend und Eigentum. Doch Widerstand regt sich erst, seit auch die indische Seele sich bedroht fühlt. Und so stellt sich das Problem, von Indien aus gesehen, zunächst ganz anders dar: nicht so sehr hoffend, wie fürchtend, nicht so sehr suchend, wie abwehrend wendet uns Indien sein Angesicht zu. Doch beide Aspekte können sich wohl für eine höhere Schau zu einem einzigen vereinigen: dem weltgeschichtlichen Schauspiel der geistigen Auseinandersetzung zweier Kulturen, deren eine vorwiegend rational, deren andere vorwiegend irrational bestimmt ist, und deren Widerstreit nicht einen Vernichtungskampf, sondern das Ringen um gegenseitige Befruchtung und Ergänzung bedeutet. Vielleicht gar handelt es sich um einen Ausgleich auf höherer Stufe, um die Gewinnung, ja Wiedergewinnung jener eurasischen Kultureinheit, welche —

historisch verschüttet — schon einem Friedrich Schlegel sich als Ahnung und Forderung aufdrängte[1], und die seither immer wieder von dem Bewußtsein der Besten Besitz ergriffen hat — trotz aller Unterschiede. Denn jede Einheit lebt nur in Gegensätzen und tut sich in Widersprüchen kund, die nach Ausgleich trachten.

In solcher Auseinandersetzung darf die Philosophie eine führende Rolle beanspruchen: wenn je, bedeutet sie hier den „Grundbaß der Geistesgeschichte", und wenn irgendein Volkstum, so ist es das indische, dessen Seele nicht von seinen politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, selbst nicht von seinen künstlerischen, sondern allein von seinen religiösen und philosophischen Ausdrucksformen her verständlich wird. Die Philosophie Schopenhauers aber scheint in besonderem Maße berufen, die Plattform solchen Ringens abzugeben; stellt sie sich doch bereits als die im Geiste ihres Urhebers vollzogene erste Synthese zwischen europäischem und indischem Denken dar: Ankündigung und Vorläuferin eben jener Auseinandersetzung, wie sie nun abendländisches, ja eurasisches Problem geworden ist.

So hat denn die Schopenhauer-Gesellschaft, die ihre Aufgabe nicht nur in der Aufbewahrung und Verteidigung des ihr anvertrauten geistigen Schatzes, sondern auch in dessen lebendiger Erschließung und Vermehrung erblickt,

[1] Über die Sprache und Weisheit der Indier (1808), S. 212 f.: „In der Völkergeschichte sind die Bewohner Asiens und die Europäer wie Glieder einer Familie zu betrachten, deren Geschichte durchaus nicht getrennt werden darf, wenn man das Ganze verstehen will." — S. 217 f.: „So wie nun in der Völkergeschichte die Asiaten und die Europäer nur eine große Familie, Asien und Europa ein unzertrennbares Ganzes bilden, so sollte man sich immer mehr bemühen, auch die Literatur aller gebildeten Völker als eine fortgehende Entwicklung und ein einziges innig verbundenes Gebäude und Gebilde, als ein großes Ganzes zu betrachten, wo denn manche einseitige und beschränkte Ansicht von selbst verschwinden, vieles im Zusammenhange erst verständlich, alles aber in diesem Lichte neu erscheinen würde."

ihre letzte Generalversammlung in Dresden zu einem Kongreß mit dem Thema „Europa und Indien" ausgestaltet, und der Ertrag dieser Tagung[2], bereichert durch die nachträgliche Mitarbeit von Freunden, die ihr selber haben fernbleiben müssen, wird in unserm Philosophischen Teil festgehalten und einer breiteren Öffentlichkeit dargeboten — wiederum nicht als totes Gut, sondern als Gärstoff und Aussaat.

Um der Tagung ein festes Grundgerüst zu geben, unbeschadet der Mannigfaltigkeit ihres Inhaltes und der Bewegungsfreiheit ihrer Redner, war letzteren ein Schema von Fragen vorgelegt worden, das unser Franz Mockrauer entworfen hat. Es lautete:

1. Hat Schopenhauer diejenigen indischen philosophischen und religiösen Gedanken, die ihm zugänglich waren (vor allem „Upanishads" und „Buddhismus") im wesentlichen richtig verstanden?
2. Kann der Europäer unserer Tage den Sinn der indischen Lehren richtig erfassen?
3. Sind dem modernen Inder die tiefsten Gedankengänge der alten Philosophie zugänglich oder erhält er im wesentlichen erst durch die Arbeit der europäischen Indologie eine genauere Kenntnis von ihrem Sinn und Inhalt?
4. Welche Beziehungen bestehen, sei es in historischer Abhängigkeit, sei es als Parallelerscheinungen, zwischen

[2] Äußere Gründe — die Rücksicht auf die unserm Jahrbuch räumlich gesetzten Grenzen, wie die zufälligen Verschiedenheiten in Umfang und Gestaltung der uns von den Mitarbeitern gelieferten Manuskripte — haben bisweilen Kürzungen an den Vorträgen der Dresdener Tagung zur Folge gehabt. Doch ist — mit Ausnahme des Vortrages von Dr. R. Böttger „Das Wesen des europäischen Geistes", dessen Manuskript trotz unserer Bitte ausgeblieben ist — wohl nichts Wesentliches verloren gegangen, und die gelegentlichen Einschränkungen sind durch den Zuwachs an neuen Beiträgen gewiß mehr als ausgeglichen.

dem Neuplatonismus und dem Christentum (deutscher Mystik) in Europa und den indischen Religionen und Philosophien?

5. Worin liegt für die zukünftige wechselseitige Beeinflussung der östlichen und westlichen Kultur der Hauptwert der indischen Anschauungen für Europa und der europäischen Anschauungen für Indien, in bezug auf Erkenntnislehre, Metaphysik und Ethik?
6. Welches sind die Hauptmomente der östlichen und westlichen Kultur, durch welche beide einander gefährden können, anstatt sich gegenseitig in ihrer Entwicklung vorwärts zu helfen (unkritische Magie in Indien, mechanistischer Positivismus und Diesseitsbindung in Europa)?
7. Was kann in Europa wie in Indien geschehen, um bei der immer stärker werdenden gegenseitigen Beeinflussung beide Kulturgebiete vor einer gegenseitigen Überfremdung zu schützen und sie unter Anregung durch das Fremde die Entwicklung zu neuen Werten, von den eigenen geschichtlichen Grundlagen aus, selbständig gewinnen zu lassen? (Vorfrage: Gibt es in Europa wie in Indien Strömungen und Leistungen, welche bereits in der Richtung der wertvollen Bestrebungen und geistigen Leistungen des anderen, fremden Kulturgebietes liegen?)
8. Welche Rolle kann die Schopenhauerische Philosophie und die Schopenhauer-Gesellschaft bei einer fruchtbaren und beide Kulturgebiete fördernden Auseinandersetzung zwischen Osten und Westen spielen?

Diese Fragen verdeutlichen nicht nur die Fülle der Gesichtspunkte und der grundsätzlichen Probleme, in die unser Thema, von der Philosophie Schopenhauers her gesehen, sich zerlegt, sondern sie ergeben zugleich, wie von eben diesem Standort aus eine zunächst philosophie-histo-

rische Fragestellung sich zu einer umfassenden Kulturproblematik erweitert. Die Antworten darauf wird man *expressis verbis* nur vereinzelt in den vorliegenden Vorträgen und Abhandlungen finden; gleichwohl darf behauptet werden, daß sachlich die meisten dieser Fragen beantwortet sind — soweit dies heute schon möglich ist. In jedem Falle behalten sie ihren Wert auch für die nachträgliche Verarbeitung des in unserem Philosophischen Teil ausgebreiteten reichen Stoffes: durch die lebendige Beziehung auf sie wird der nachdenkliche Leser in den Stand versetzt, die Gegenwartsbedeutung der von unseren Mitarbeitern behandelten einzelnen Themata — auch wo diese vorwiegend historisch oder philologisch zu sein scheinen — zu ermessen. Wie aber alle diese Aufsätze aus e i n e m Grundgedanken heraus sich entwickelt haben, so können, durch die Fülle der Verbindungslinien, die zwischen ihnen sich knüpfen, durch die mannigfachen Strahlen, die hinüber- und herüberspielen, sie schließlich für einen umfassenden Überblick auch wieder zu innerer Einheit sich zusammenschließen, und jedes einzelne Stück wird in dem so geschauten Ganzen seinen sinnvollen Platz erhalten; hierzu mögen Anordnung und Aufbau dienlich sein.

Eine andere, größere Einheit aber erscheint vielleicht in dem Zusammenklang so vieler Stimmen und Sprachen, in der Mitarbeit räumlich so weit geschiedener Denker aus Indien und Europa — hier wieder der Repräsentanten von sechs verschiedenen Nationen zwischen Edinburgh und Rom, zwischen Moskau und Paris — an dieser Stelle schon verheißungsvoll vorgebildet: eben diejenige Einheit, um deren künftige geschichtliche Wirklichkeit es sich handelt.

* * *

Der B i o g r a p h i s c h e T e i l bringt an erster Stelle einen Fund, wie er nach jahrzehntelangem Versiegen der urkundlichen Quellen zu Schopenhauers Leben kaum noch

zu erwarten war: dreizehn bisher unbekannte Briefe von Schopenhauers Hand. Wenn ihr Inhalt auch nicht philosophischer Natur ist, sondern praktische Fragen der Vermögensverwaltung betrifft, so bleibt ihr vielfach durchschimmernder Hintergrund doch das reiche geistige Dasein, die Lebensarbeit, für deren Erfüllung die Sorge um die Erhaltung der materiellen Existenz unerläßliche Voraussetzung war. Niemals ja hätte der freieste aller Geister in seiner Zeit von der Philosophie leben können; nie wäre es ihm möglich gewesen, für sie zu leben, wenn er das ererbte, oft gefährdete Gut nicht mit fester Hand durch die Ungunst der Zeiten sich gewahrt hätte. Neben der Bestätigung dieser Einsicht bringen die Briefe mancherlei feine Einzelzüge, die das Bild der menschlichen Persönlichkeit unseres Philosophen[3] vertiefen und bereichern:

[3] An dieser Stelle seien einige Worte zu unserm Titelbild gesagt. Es ist eine Abbildung der kolossalen Porträtbüste Schopenhauers von dem Frankfurter Bildhauer Friedrich Schierholz — desselben, von dem auch die Büste des Denkmals am Rechneigraben herrührt —, die das Treppenhaus der Frankfurter Stadtbibliothek schmückt und dort den Eingang zum Schopenhauer-Archiv bezeichnet. Diese Büste ist 1878/79 entstanden, offenbar auf Grund der zuerst aus Klausenburg in Siebenbürgen gerade vor 50 Jahren, am 22. Februar 1878, ergangenen Anregung, Schopenhauer zu seinem 100. Geburtstage eine Kolossalbüste zu setzen (s. die von Meltzl und Brassai in Klausenburg von 1877—1888 herausgegebenen „Acta comparationis litterarum universarum“, vol. III, Sp. 548 f.). Schierholz, der Schopenhauer noch zu Lebzeiten gesehen, hat diese Büste mit Hilfe des damals im Besitze von Wilhelm Gwinner befindlichen, kurz nach dem Tode aufgenommenen Schädelabgusses sowie der vorhandenen Porträts und Photographien Schopenhauers modelliert. W. Gwinner schreibt darüber (a. a. O. vol. VII, Sp. 1325):

„Er stellt die Neysche Büste ganz in Schatten; die Ähnlichkeit ist beinah vollendet, die Auffassung edel und lebendig, so daß jeder, der den großen Philosophen persönlich gekannt hat, ihn sofort wieder vor sich stehen sieht, zumal der Kopf nicht, wie bei der Neyschen Büste, auf nacktem Halse ruht, sondern aus der von der Schäferschen Photographie her bekannten eigentümlichen Kleidung heraustritt. Der

herbe und weiche Züge, solche des Mißtrauens, der Dankbarkeit, des psychologischen Scharfblicks. Schlaglichter fallen auf Zeitverhältnisse und Personen. Und dem biographischen Interesse gesellt sich ein bisweilen starker ästhetischer Reiz: vom Humor bis zur Tragik. Die lapidare Gehaltenheit von Groll und Wehmut in dem kurzen Brief nach dem Tode der Mutter wird, zumal in der Faksimile-Wiedergabe, die wir hinzufügen konnten, den Ernst des Eindrucks nicht verfehlen. Nicht die Tatsache der Enterbung, welche den Riß zwischen Mutter und Sohn bis über den Tod bestehen ließ, sondern dieser Riß selber, bezeichnet ja die immer offene Wunde in Schopenhauers Seele.

Dieser — in ihren Ursprüngen oft verkannten — Lebenstragik selber ist der Aufsatz über Johanna Schopenhauer gewidmet, den wir unserm verehrten Freunde, dem Mitgliede unserer Wissenschaftlichen Leitung Hans Vaihinger verdanken, als ein Parergon des Lebenswerkes, dessen Bedeutung der unlängst von der wissenschaftlichen Welt begangene 75. Geburtstag Vaihingers uns erneut zum Bewußtsein gebracht hat. Dieser Aufsatz und das Bild Johannas[4], das wir zugleich zum

---

Künstler selbst erklärt die Büste für das beste, was er je geschaffen hat."

[4] Es ist eine Wiedergabe des seit 1926 im Schopenhauer-Archiv befindlichen, von Caroline Bardua gemalten Pastellbildnisses, über das im XIV. Jahrbuch S. 331 berichtet ist. Dies Bild gewinnt dadurch besonderen Reiz, daß es sich im Besitz von Arthur Schopenhauer bis zu dessen Tode befunden hat, also diejenige äußere Erscheinung der Johanna wiedergibt, unter der sich ihm seine Mutter bis ans Ende dargestellt hat. Es hing in Schopenhauers Arbeitszimmer an der dem Sopha gegenüberliegenden Wand (s. Grisebachs Biographie, S. 246) und wurde von ihm dem Maler Lunteschütz vermacht. — Trotz der von Gebhardt a. a. O. geäußerten Vermutung, es sei erst nach 1814 entstanden, muß doch nach den Bemerkungen W. Gwinners auf S. VIII des Vorworts und S. 10 seiner Biographie (3. Aufl.) angenommen werden, daß dies Bild mit demjenigen identisch ist, das Johanna um die Wende von 1806/07, also als Vierzigjährige, von der Bardua hatte malen lassen

ersten Male hier bringen, können einander als Illustration dienen.

Doch mit einem menschlich erfreulicheren Bilde dürfen wir unsern Biographischen Teil schließen: dem von Schopenhauers Lieblingsjünger Adam Ludwig von Doß, der sympathischsten und vielleicht bedeutendsten Gestalt, die in den Umkreis von Schopenhauers Leben eingetreten ist, der mit seiner Liebe und Verehrung — aus dem Werke gewonnen und im persönlichen und brieflichen Umgang genährt — in die späten Jahre des Meisters noch etwas von jener menschlichen Wärme getragen, nach der dieser sich zeitlebens gesehnt. „Jetzt gib mir einen Menschen!" — das war der aus bitterem Entbehren aufsteigende Ruf, den Schopenhauer seinem εἰς ἑαυτόν anvertraut hatte. Hier war er endlich, dieser wirkliche Mensch. Daß auch wir ihn nun in seiner ganzen Zartheit und Tiefe sehen dürfen, das verdanken wir den liebevollen Aufzeichnungen seiner 1913 verstorbenen Witwe und dem Herausgeber, Prof. Dr. Ludwig Schemann, der vor 35 Jahren schon durch die Veröffentlichung des Briefwechsels zwischen Schopenhauer und Doß das schöne Freundschaftsverhältnis von Lehrer und Schüler uns nahegebracht hat. Das äußere Bild des Mannes aber hat seine noch lebende Tochter, Erbin seines Namens und seines Geistes, uns mit gütiger Hand dazugelegt.

Die vielfach anregenden kürzeren Beiträge und Bemerkungen, deren satzungsmäßige Stätte hier ist, der Abschnitt der Buchbesprechungen, welcher durch die längst fällige Auseinandersetzung mit des Grafen Keyserling „Schopenhauer als Verbilder" diesmal ein besonderes Gewicht erhält, die Mitteilungen aus dem

---

und zu Frühjahr 1807 dem Sohne geschickt hatte (vgl. ihren Brief an Arthur vom 5. Januar 1807, Schemann, S. 54). Die Malerin, Caroline Bardua, war eine Schülerin von Heinrich Meyer und Franz Gerhard Kügelgen; sie wird in den Briefen der Johanna aus der Zeit von 1806/07 mehrfach erwähnt. [Vgl. jetzt aber den Nachtrag S. 437.]



Leben unserer Gesellschaft, und das gleichfalls satzungsmäßige Mitgliederverzeichnis vollenden den Inhalt unseres Jahrbuchs. Es hat damit einen Umfang erhalten, der es leider nötig machte, von einer Künstlerischen Abteilung diesmal abzusehen und die vorbereitete Bibliographie wie das angekündigte und ebenfalls vorbereitete Generalregister zu den ersten 15 Bänden zurückzustellen. Es darf nicht verschwiegen werden, daß diese Nötigung eine rein wirtschaftliche war.

Die Schopenhauer-Gesellschaft befindet sich immer noch nicht in der glücklichen Lage, aus Stiftungen oder durch Zuwendungen aus öffentlichen Mitteln, die anderen Zwecken — kulturellen und nicht-kulturellen — vielfach so reichlich zuströmen, finanzielle Hilfe zu finden. Obwohl alle ihre Organe rein ehrenamtlich, z. T. unter persönlichen Opfern, tätig sind, obwohl fast sämtliche Beiträge dieses Jahrbuchs honorarlos geliefert sind, ist es fraglich, ob sie ihre Arbeit aus eigener Kraft wird fortsetzen können.

So wendet dieses Buch sich, indem es von einem reichen geistigen Leben Zeugnis ablegt, zugleich mit einer Mahnung und Frage an die Öffentlichkeit.

Danzig, im Dezember 1927.

HANS ZINT.

INHALTSVERZEICHNIS.

Seite

VORWORT DES HERAUSGEBERS III

PHILOSOPHISCHE ABTEILUNG: EUROPA UND INDIEN.

Schopenhauer und Indien. Von Franz Mockrauer (Dresden) 3

India and Europe. By Prabhu Dutt Shastri (Lahore) . 27

Die Eigenart des indischen Geistes. Von Tarachand Roy (Berlin) 34

L'enseignement que peut tirer de la connaissance de l'Inde l'Europe contemporaine. Par Paul Masson-Oursel (Paris) 41

Indische Philosophie als Problem der Gegenwart. Von Stanislaw Schayer (Warschau) 46

Indische Logik. Von Betty Heimann (Halle a. S.) . . 70

Der Vedânta als Weltanschauung und Heilslehre. Von Helmuth von Glasenapp (Berlin) 86

Indische und christliche Gottesauffassung. Von H. W. Schomerus (Halle a. S.) 91

Gl'insegnamenti dell'India religiosa all'Europa. Di Carlo Formichi (Roma) 95

Die Sâmkhya-Philosophie als Vorläuferin des Buddhismus. Von Friedrich Lipsius (Leipzig) 106

The Doctrine of the Buddha. By A. B. Keith (Edinburgh) 115

Der Buddhismus und seine Bedeutung für die Menschheit. Von Hermann Beckh (Stuttgart) 122

Indische Ethik. Von Otto Strauß (Kiel) 133

Vivekananda et Paul Deussen. Par Romain Rolland (Villeneuve) 153

Tolstoi und Gandhi. Von Paul Birukoff (Moskau) . . 166

Dostojewski und Gandhi. Von Hans Prager (Wien) . 171

Lenin und Gandhi. Von René Fülöp-Miller (Wien) . 188

Seite

BIOGRAPHISCHE ABTEILUNG.

Dreizehn bisher unbekannte Briefe Schopenhauers. Herausgegeben von Hermann Haßbargen (Danzig) . . . 211

Johanna Schopenhauer und andere Philosophenmütter. Von Hans Vaihinger (Halle a. S.) 240

Adam Ludwig von Doß. Ein Lebensbild, nach Familienaufzeichnungen und Briefen verfaßt von seiner Witwe. Herausgegeben von Ludwig Schemann (Freiburg i. B.) 247

VERMISCHTE BEITRÄGE UND BEMERKUNGEN.

Zum hundertsten Geburtstag Leo Tolstois. Von Arthur Sülzner (Danzig-Oliva) 321

Über den Einfluß Schopenhauers auf die schöne Literatur. Von Richard Gebhard (Berlin) 325

Schopenhauer und De Sanctis. Von Franz Riedinger (Jena) 330

Das Motto der Dissertation von 1813. Von Friedrich Bähr (München) 333

Das Rätsel der Turandot. Von Hans Pfitzner (Unterschondorf) 339

Das Rätsel der Turandot. Von Friedrich Bähr (München) 341

Der Schopenhauer-Schriftsteller O. F. Damm. Von W. J. Becker (Koblenz) 343

Vedânta und Yogoda. Indische Weisheit in der Neuen Welt. Von Helmuth v. Glasenapp (Berlin) 345

BESPRECHUNGEN.

Graf Hermann Keyserling, Schopenhauer als Verbilder. Von Heinrich Hasse (Frankfurt a. M.) 351

Richard Hohenemser, Arthur Schopenhauer als Psychologe. Von Arnold Kowalewski (Königsberg i. Pr.) . 366

Hans Naegelsbach, Das Wesen der Vorstellung bei Schopenhauer. Von Kurt Krippendorf (Berlin) 367

Oskar Eichler, Die Wurzeln des Frauenhasses bei Arthur Schopenhauer. Von Otto Juliusburger (Berlin-Schöneberg) 369

Seite

Emil Lenk, Das Liebesleben des Genies. Von Hans Zint (Danzig) 370

Robert Saitschick, Genie und Charakter. Von Hans Zint (Danzig) 371

A. Baillot, Influence de la Philosophie de Schopenhauer en France (1860—1900). Von Friedrich Bähr (München) 372

Giuseppe De Lorenzo, Asoko. Von Hans Zint (Danzig) 379

MITTEILUNGEN.

Bericht über die 12. Generalversammlung der Schopenhauer-Gesellschaft in Dresden vom 6. bis 9. Juni 1927. Von Hans Taub (München) 385

Die Beschlüsse der 12. Generalversammlung am 9. Juni 1927 400

Das Schopenhauer-Archiv 401

Geschäftsbericht und Abrechnung des Schatzmeisteramts über die Zeit vom 1. Dezember 1926 bis 30. November 1927 402

Ortsgruppen 408

Jahrbücher 409

Literarische Notiz: Arthur Pfungsts Gesammelte Werke 412

Die 13. Generalversammlung für 1928 413

Anmeldungen und Zahlungen 413

VERZEICHNIS DER MITGLIEDER 417

Nachtrag: Zum Bild der Johanna Schopenhauer. Von Carl Gebhardt 437

BILDERBEILAGEN.

Titelbild: Schopenhauer-Büste von Schierholz.

Faksimile eines Briefes Schopenhauers vom 12. Juli 1838 224

Pastellporträt der Johanna Schopenhauer von Caroline Bardua 240

Adam Ludwig v. Doß (Photographie) 304

PHILOSOPHISCHE ABTEILUNG: EUROPA UND INDIEN.

SCHOPENHAUER UND INDIEN.

EINLEITENDE WORTE ZU DEN ERÖRTERUNGEN ÜBER DAS THEMA „EUROPA UND INDIEN".

Von

FRANZ MOCKRAUER (Dresden).

Bei vielen Veröffentlichungen und Veranstaltungen in Europa, vor allem in Deutschland, die der indischen Kultur und im besonderen der indischen Philosophie gewidmet sind, mag es sich um Sensation oder eine interessante „Mode" handeln. Die Schopenhauer-Gesellschaft aber ist nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet und berufen, als Hüterin des geistigen Erbes ihres Meisters der sehr ernsten kulturellen Auseinandersetzung zwischen Asien, in erster Linie Indien, und Europa, welche unausweichlich näherrückt, vorzuarbeiten und im Ringen um die west-östlichen Weltanschauungsprobleme in vorderster Reihe zu stehen, ja sogar auf europäischer Seite die Führung in dieser Auseinandersetzung zu übernehmen. Schopenhauers Beziehung zum indischen Denken war ja keine accidentelle, sondern eine wesentliche, die sich nicht nur aus dem Zusammentreffen mit der beginnenden europäischen Sanskritforschung, sondern viel mehr noch aus der für den indischen Einfluß ungemein empfänglichen Eigenart des Schopenhauerschen Denkens ergab. Es ist keine Übertreibung, wenn man behauptet, daß die Lehre der Upanishads, des Vedânta und des Buddhismus ein Hauptbestandteil seiner eignen Metaphysik geworden sind und an ihrer Gesamtgestaltung mitgewirkt haben. Dies ist wohl der erste unbezweifelbare Fall, daß ein großer europäischer Philosoph in den Grundlagen seines Schaffens und im Inhalt seiner Hauptgedanken aufs tiefste von indischem Geiste beeinflußt worden ist. So kann es nicht wundernehmen, daß wiederum ihm die europäische Indologie eine nicht zu unterschätzende Förderung verdankt; ist doch mehr als einer der führenden

deutschen Indologen, allen voran Paul Deussen, erst auf dem Wege über Schopenhauer zur indischen Philosophie und zu den Sanskrit- und Pâli-Forschungen gelangt. Die Schopenhauer-Gesellschaft sieht sich also hier vor eine ganz konkrete, aber auch dankbare Verpflichtung gestellt, die sich nach drei Richtungen erstreckt: 1. Nutzbarmachung der modernen indologischen Forschungsergebnisse für die lebendige Fortentwicklung der Schopenhauerschen Philosophie, 2. Förderung der geisteswissenschaftlichen und vor allem philosophiegeschichtlichen Arbeit innerhalb der heutigen europäischen Sanskrit- und Pâli-Forschung, 3. kritische und verständnisvolle Herausarbeitung der für die geistige Auseinandersetzung zwischen Europa und Indien wichtigen Gesichtspunkte. Sichtbarer Ausdruck des Willens zur Erfüllung dieser Aufgaben ist uns die Tagung „Europa und Indien". Sie ist im Namen des großen Meisters Arthur Schopenhauer veranstaltet worden. Seiner innigen Verbundenheit mit dem indischen Geiste und seiner Bedeutung für unsere Arbeit sei in diesen Worten dankbar gedacht.

In den Beziehungen Schopenhauers zum Geiste des alten Indien lassen sich zwei Lebensabschnitte deutlich trennen. Den Einschnitt bildet der Zeitpunkt der Vollendung der „Welt als Wille und Vorstellung" im Jahre 1818. Bis zum Abschluß dieser ersten Auflage seines Hauptwerks kannte Schopenhauer nur den Brahmanismus, insbesondere die Upanishad-Gedanken durch den Oupnek'hat; vom Buddhismus hörte er nur den Namen und die entstellten Bezeichnungen einiger ihm übrigens völlig fremd bleibender Grundbegriffe. Später entdeckte er auch den Buddhismus für sich und wandte nunmehr diesem seine Liebe und Verehrung zu.

Es geschah bekanntlich im Winter 1813/14, den der junge Dr. Schopenhauer in Weimar verbrachte, daß der mit Goethe befreundete Orientalist Friedrich Majer den Philosophen „unaufgefordert in das indische Altertum einführte", was, wie Schopenhauer selbst sagt, „von wesentlichem Einfluß auf mich gewesen ist". Das Register der

damaligen herzoglichen Bibliothek in Weimar zeigt, daß Schopenhauer sich in jenem Winter das „Asiatische Magazin“, hrsg. von Beck, Hänsel und Baumgärtner, Bd. 1 bis 3, 1806—07, auf vier Monate, die „Mythologie des Indous“ von Mme. de Polier, A. 1—2, 1809, auf drei Monate, und schließlich noch kurz vor dem Abbruch seines Weimarer Aufenthalts und der Übersiedlung nach Dresden am 26. März 1814 den Oupnek'hat bis zum 18. Mai desselben Jahres entliehen hat. Es ist möglich, daß ihn außerdem Majer mit geeigneter Literatur versah. Jedenfalls setzte er in Dresden die indischen Studien mit unvermindertem Eifer fort und lernte u. a. in deutschen oder lateinischen Übertragungen das Gesetzbuch des Manu und die Bhagavadgîtâ kennen, vertiefte sich auch in die der Erforschung der asiatischen Kultur dienenden Zeitschriften. Es ist anzunehmen, daß er die damals in Deutschland vorhandene wichtigste Literatur über Indien gekannt hat. Vom Buddhismus wußte man allgemein noch sehr wenig.

Was Schopenhauer auf diese Weise vor dem Erscheinen seines Hauptwerks von indischer Religion und Philosophie kennen lernen konnte, genügte aber, um ihn bis in das Zentrum seines Denkens zu erschüttern. Die Offenbarungen des Oupnek'hat verschmolzen mit seiner Auslegung des Kantischen Idealismus, wie umgekehrt sein Kantianismus ihn innerhalb des ungeheuer vielgestaltigen vedischen Gedankenkomplexes die Vedânta-Lehre, die Lehre von der Einheit des Brahman und von der völlig illusionären Existenz der raumzeitlichen Welt, bevorzugen ließ. Gleichzeitig ist es wohl hauptsächlich dem Einfluß indischer Gesinnung zuzuschreiben, wie sie in all den herrlichen Zeugnissen jener Kultur sich ausdrückt, daß Schopenhauer nur in freiwilliger Gerechtigkeit, Nächstenliebe und Verneinung des Willens zum Leben das wahrhaft Ethische erblickte, hingegen die Wert-Gesichtspunkte der Verwirklichung einer Idee, der Hingabe an ein zeitliches Werk, des Heldentums der Arbeit und des Geistes ihm zwar gewiß nicht fremd waren, jedoch nicht als eigentlich moralische von ihm anerkannt wurden. Man kann wohl ohne Über-

treibung sagen, daß schon damals der Anteil indischen Geistes an seinem Denken oder der Einfluß altindischer Religion und Philosophie auf ihn, den überragenden deutschen und europäischen Metaphysiker des 19. Jahrhunderts, zum mindesten so groß ist wie der Anteil der Gedankenwelt des IV. Buches am gesamten Organismus seiner Lehre. Gewiß darf auch die Bedeutung, die das mystische und asketische Christentum für die Inspirationen des IV. Buches und für den späteren Ausbau seiner Gedanken gewann, nicht gering veranschlagt werden. Aber es ist ein auf völlig neue Weise, nämlich unter indischen Gesichtspunkten gesehenes Christentum. Stärker noch als bei den Brüdern Schlegel und anderen, die an Bedeutung für die Entwicklung deutscher und europäischer Philosophie und Weltanschauung hinter Schopenhauer weit zurückstehen, mündet bei diesem der Strom indischen Denkens mit unerhörter Kraft und Tiefe in den Geist Europas ein. Hier hat sozusagen eine Bluttransfusion des Geistes stattgefunden, an der Europa genesen oder leiden, die es aber nicht mehr aus seinen Adern entfernen kann. Sicherlich war einst der jüdisch-christliche Kultureinfluß auf Europa umfassender. Aber man möchte fast daran zweifeln, ob er jemals so tief ging wie in Schopenhauer das Erlebnis des Oupnek'hat. Von diesem sagt er: „Wie atmet doch der Oupnek'hat durchweg den heiligen Geist der Veden! Wie wird doch der, dem durch fleißiges Lesen das Persisch-Latein dieses unvergleichlichen Buches geläufig geworden, von jenem Geist im Innersten ergriffen! Wie ist doch jede Zeile so voll fester, bestimmter und durchgängig zusammenstimmender Bedeutung! Und aus jeder Seite treten uns tiefe, ursprüngliche, erhabene Gedanken entgegen, während ein hoher und heiliger Ernst über dem Ganzen schwebt. Alles atmet hier indische Luft und ursprüngliches, naturverwandtes Dasein. Und o, wie wird hier der Geist reingewaschen von allem ihm früh eingeimpften jüdischen Aberglauben und aller diesem fröhnenden Philosophie! Es ist die belohnendeste und erhebendeste Lektüre, die (den Urtext ausgenommen) auf der Welt möglich ist: sie ist der Trost meines Lebens

gewesen und wird der meines Sterbens sein!"[1] Und wenn er bereits im Vorwort der 1. Auflage seines Hauptwerkes zu sagen wagt, „daß jeder von den einzelnen und abgerissenen Aussprüchen, welche die Upanischaden ausmachen, sich als Folgesatz aus dem von mir mitzuteilenden Gedanken ableiten ließe, obgleich keineswegs auch umgekehrt dieser schon dort zu finden ist", so ist — unabhängig von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Behauptung — soviel sicher, daß Schopenhauer den intuitiven Grundgehalt der Upanishads auch für den seinigen erklärt, indem dieser Grundgehalt eben unter Beschäftigung mit den Upanishads in ihm lebendig wurde, daß er dagegen nur bei der logischen Umprägung dieser Intuition den allgemeinen Obersatz gefunden zu haben für seine Philosophie in Anspruch nimmt, während er den Upanishads die Folgesätze zuweist.

Erst nach der Abfassung des Hauptwerks von 1818 also lernte Schopenhauer den Buddhismus wirklich kennen und erlebte an ihm eine Renaissance seines Indertums. Je genauer ihm durch die Darstellungen des Petersburger Gelehrten J. J. Schmidt, Koeppens, Sangermanos, Spence Hardys, Burnoufs, Obrys, Uphams, durch Zeitschriften und durch Übersetzungen des Dhammapadam, Lalitavistara und der Jâtakas der Buddhismus vertraut wurde, desto mehr fühlte er sich zu ihm hingezogen. War es ihm doch im Alter eine innige Freude, eine Buddha-Statue zu besitzen und mit Andacht zu betrachten. Drei Züge sind es, die ihm den Buddhismus besonders wert machten: die Legende vom Leben des Buddha, der pessimistische Ausgangspunkt und der Atheismus. Das Leben des Buddha war sein religiöses Erlebnis in der Zeit nach 1818. Carl Bähr erzählt uns, wie Schopenhauer ihm die Buddha-Statue als seine größte Kostbarkeit zeigte und eine tief ergreifende Darstellung der Wendung im Leben des Prinzen Siddhârtha und seines heimlichen Fortgangs aus dem Palast in die Heimatlosigkeit gab.[2] „Das war kein Stubengelehrter, kein deutscher Pro-

[1] 2. Bd. der „Parerga und Paralipomena", § 184, D V 432, 8—22.

[2] Carl Bähr, Gespräche und Briefwechsel mit Arthur Schopenhauer, Leipzig 1894. S. 16 f.

fessor der Philosophie, sondern ein Philosoph von Gottes Gnaden, ein Weiser des Altertums, welcher zu mir redete. Mit Andacht und Verehrung mußte ich ihm zuhören.“ Daß die im übrigen gedanklich vom Vedânta herkommende buddhistische Lehre ihren Ausgangspunkt nahm von dem der Welt wesentlichen, unentrinnbaren Leiden, kam Schopenhauer in jener Zeit des eigenen zunehmenden Pessimismus sehr entgegen. Ja, er konnte und mußte in der buddhistischen Lehre vom Lebensdurst und dem aus ihn entspringenden Leiden das Charakteristische seiner Philosophie aufs überraschendste wiedererkennen. Und endlich war das Aufgeben des mißdeutbaren vedischen „Brahman“ zugunsten eines rein negativen Ausdrucks wie des „Nirvâṇam“ eine Absage an jeden theistischen Anklang, die Schopenhauer bei seiner philosophisch begründeten wachsenden Abneigung gegen die jüdisch-christliche Gottesvorstellung aufs lebhafteste begrüßte.

Aber nicht nur buddhistischen Studien war seine innere Verbundenheit mit indischem Geiste in den 42 Jahren nach der Begründung seiner Philosophie zugewandt, sondern er las mit Andacht nach wie vor im Oupnek'hat und breitete seine Kenntnis indischen Denkens aus durch Lektüre der Purâṇas, des Mahâbhâratam, der Çakuntala, des Meghaduta, der Sâṅkhya-Kârikâ usw.

Dabei war sein klares Urteil über die indische Kultur keineswegs durch seine Liebe getrübt. Er spricht von der „barocken Götterlehre“ Indiens, von dem „fratzenhaften Treiben der Saniassis heutigen Tages“ und von dem „tollen Götzendienst in Indien“. Aber er findet die braune Farbe der Hindus nicht abstoßend, rühmt ihr Mitleid mit Menschen und Tieren und ist mit der asiatischen Abhängigkeit des Weibes durchaus einverstanden. Das Sanskrit preist er ganz im Sinne seiner Zeit als die älteste und vollkommenste Sprache — eine heute allerdings längst revidierte Auffassung. Von den poetischen Sanskritwerken sagt er, daß sie „geschmacklos zu sein scheinen“, dagegen „die religiösen und philosophischen von hohem Wert“. Die Spruchweisheit der Inder liebte er, besonders die beiden Sprichwörter:

„Jedes Reiskörnchen wirft seinen Schatten“ und „Kein Lotus ohne Stengel“.

Es wäre von großem Reiz, der allmählich zunehmenden Durchsetzung der Schopenhauerschen Gedankenwelt mit indischen Elementen von Werk zu Werk, von Jahrzehnt zu Jahrzehnt nachzugehen. Wir müssen es uns hier versagen und uns darauf beschränken, den 1860 vorliegenden Gesamtkomplex der Schriften unseres Meisters, wie er es wünschte, als abgeschlossenen Ausdruck der Einheit seiner Philosophie zu betrachten. An welchen ihrer Hauptpunkte erkennen wir Übereinstimmungen mit indischem Denken? Es sind im wesentlichen acht: 1. der illusionistische Idealismus, 2. der Gedanke der All-Einheit, 3. die Beziehung von transscendentalem Subjekt des Erkennens und Wille zum Leben, 4. die Palingenesie, 5. das Mitleid mit allen lebenden Wesen, 6. die Askese, als letzte Stufe der Ethik, 7. die erlösende Verneinung des Willens zum Leben, 8. das „Nichts“.

1. Die Schopenhauersche Auffassung des Kantischen Idealismus ist von der neukantischen Schule mit Energie als völlig fehlgehend und unkantisch verworfen worden. Es ist jedoch nicht zu bestreiten, daß Kant zwar nicht für den wissenschaftlichen Verstand, wohl aber für den vernünftigen Glauben aus seinem idealistischen Grundgedanken heraus einer raumzeitlosen, unbedingten Ordnung der Dinge, dem Reiche der Freiheit, den Noumena, eine höhere Realität beilegte als dem Reich der Phänomene. Aber wie dem auch sein mag — nirgends im Umkreis der Wirkungen Kants ist der Traumcharakter des Daseins mit solcher Unerbittlichkeit erfaßt, festgehalten und logisch durchdacht worden wie bei Schopenhauer. Entweder hat er den Kantianismus im Grunde doch recht verstanden und vertiefend fortgeführt, oder es handelt sich in der mystischen Umdeutung des Idealismus um eine originale philosophische Genieleistung ersten Ranges. War für die Kritik der reinen Vernunft die Begrenzung des legitimen Arbeitsfeldes des wissenschaftlichen Verstandes, die Beschränkung auf die raumzeitliche Erscheinungswelt das eigentliche Ziel, so hat dieser Idealismus eine mystische Kehrseite, welche zu ent-

decken Schopenhauer vorbehalten blieb: Das unleugbar anzuerkennende Transscendente, das vom Erkanntwerden Unabhängige, das An-sich der Dinge, die wahre Realität muß das von Raum, Zeit und damit von Individuation und Ursächlichkeit freie, unfaßbare, grundlose Eine sein, das wir im Kerne unseres Wesens, als Dinge an sich, selber sind. Was ihm den Blick hierfür schärfte, war nicht die deutsche Mystik — er lernte sie erst später kennen —, sondern der Oupnek'hat. Erst später brachten Buddhismus und deutsche Mystik willkommene Bestätigung, so daß er sagen konnte: „Buddha, Eckhart und ich lehren im wesentlichen dasselbe, Eckhart in den Fesseln seiner christlichen Mythologie. Im Buddhaismus liegen dieselben Gedanken, unverkümmert durch solche Mythologie, daher einfach und klar, soweit eine Religion klar sein kann. Bei mir ist die volle Klarheit.“ [3]

2. Hiermit hängt unmittelbar der zweite Punkt zusammen: die Ableitung der All-Einheit, ja sie ist nur ein spezielles Element des mystischen Idealismus Schopenhauers. Klarer als bei anderen europäischen Kündern der All-Einheitslehre tritt bei Schopenhauer die Auffassung hervor, daß es sich nicht um die organische Verbundenheit eines raumzeitlich ausgedehnten einzigen All handelt, sondern um die weder räumlich noch zeitlich gehemmte Unmittelbarkeit der Beziehung des Transscendent-Einen zu den räumlich und zeitlich auseinandergelegten Phänomenen. Mit der mystischen Auffassung des „Dinges an sich“ zusammen ist diese Art der All-Einheitslehre offenbar von der Âtman-Brahman-Lehre im Sinne des Vedânta angeregt worden.

3. In welchem Grade das Studium des Veda den jungen Denker beeinflußte, ist daraus ersichtlich, daß es, wie die „Erstlingsmanuskripte“ [4] zeigen, den Spiritualismus und Idealismus Schopenhauers, die Lehre vom reinen Subjekt des Erkennens, vom ewigen Weltauge in den Jahren vor 1818 ungemein verstärkte und auch an der Theorie des „besseren Bewußtseins“ beteiligt war — so sehr, daß die

---

[3] Senilia S. 114, veröffentlicht in Schopenhauers Nachlaß, Reclam, Bd. IV, „Neue Paralipomena“, § 449, S. 260.

[4] D XI.

Spuren hiervon sich bis ins IV. Buch erstrecken und auch nach Durchsetzung des Voluntarismus dort nicht völlig verwischt worden sind, sondern zu einem merkwürdigen Dualismus geführt haben, der geradezu an das Sâṅkhyam erinnert. So heißt es im 1. Bde. der „Welt als Wille und Vorstellung", D I 328, 21—24: „Was war? Was ist? — Der Wille, dessen Spiegel das Leben ist, und das willensfreie Erkennen, welches in jenem Spiegel ihn deutlich erblickt." Hier ziehe man die Stelle des Oupnek'hat hinzu, welche Schopenhauer im 2. Bde. der „Welt als Wille und Vorstellung" den Ergänzungen zum III. Buch als Motto voransetzt: „Et is similis spectatori est, quod ab omni separatus spectaculum videt." „Und er ist einem Zuschauer ähnlich, weil er von allem getrennt ein Schauspiel schaut." Auf diese Stelle spielt Schopenhauer bereits in sehr charakteristischer Weise in den „Erstlingsmanuskripten", Bogen 3_{6}, D XI 466, 4—9, an: „Jedes Wollen entspringt aus einem Mangel, also aus einem Leiden: da alles Leben notwendig Wollen ist, so ist es auch notwendig Leiden. Die einzige Ausnahme macht das willensreine Erkennen: ist daher das einzige bleibende (nicht werdende) Glück: auch gehört es nicht zum Leben, sondern ist der spectator qui tamascha (spectaculum) videt." Ist es also nach Schopenhauer der Wille zum Leben, der dem Subjekt des Erkennens das „Schauspiel" bietet, so haben wir es hier mit einem fehlgehenden Ausgleichsversuch zwischen den beiden metaphysischen Prinzipien seiner Lehre durch eine Art Sâṅkhya-Dualismus zu tun. Dieses dualistische Theorem wurde offenbar angeregt durch eine Auffassung im Oupnek'hat bzw. in den Upanishads, welche, im Gegensatz zur Advaita-Lehre (Non-Dualismus) des Vedânta, das Sâṅkhyam aufgegriffen hat mit der Lehre von „Purusha" und „Prakṛiti", die man sehr wohl mit dem „Subjekt" und dem „Willen" vergleichen kann.

4. Die eigentliche und strenge Unsterblichkeitslehre Schopenhauers, als Lehre von der „Unzerstörbarkeit ohne Fortdauer", ergibt sich logisch aus der idealistischen und der voluntaristischen Prämisse und empfängt für den Begriff der „Ewigkeit", als eines Zeitlosen, eine Anregung durch

das Nunc stans der Scholastiker. Die Seelenwanderungslehre der indischen Weltanschauung hat Schopenhauer sehr beschäftigt, da sie aber die Zeit als real ansieht, kann er ihr bei höchster Würdigung ihres Gehaltes und Wertes doch nur allegorische Wahrheit beilegen. Indessen nähert er sich ihr später mit der „Palingenesie“, der Lehre von der Wiedergeburt des Individuums aus dem beharrenden Willen, wieder erheblich an. Von dieser, im Unterschied gegen die Metempsychose, erklärt er, daß sie die „esoterische Lehre des Buddhaismus“ sei [5] und mit seiner Philosophie „in großer Übereinstimmung“ stehe. Nur müsse man das auch in ihr unvermeidlich enthaltene zeitliche Moment lediglich als Anpassung an die Natur unseres Intellekts betrachten.

5. In der Schopenhauerschen Lehre vom Mitleid, als der Quelle der Moral, verschmelzen christliche und indische Elemente am innigsten. Menschenliebe als Caritas, das christliche Erbarmen mit dem Nächsten und die mitfühlende Hilfeleistung des Samariters, sie bekommen in Schopenhauers Philosophie ihren sinnentsprechenden Ort und ihre Begründung. Und dabei wird einmal die Mitleids-Idee prinzipieller und umfassender nach ihrem Gehalt, sodann aber auch ihre Sinnbegründung durchdachter und bis in letzte metaphysische Tiefen geführt — beides durch entscheidenden indischen Einfluß. Den pessimistischen Gedanken, daß es sich, da dem Leben das Leiden wesentlich ist, beim Mitgefühl nur um „Mit-Leiden“ handeln könne, hat wahrscheinlich erst später der Buddhismus angeregt und gefördert. Aber die bereits 1818 gegebene metaphysische Begründung des Mitleidsbegriffs, von der sogleich die Rede sein wird, macht bei Schopenhauer schon damals das Mitleid zur Grundlage der Moral überhaupt. Außerdem dehnt Schopenhauer das Mitleid und die Liebe (Caritas) auch auf die Tiere, auf alle lebenden Wesen aus und weist energisch darauf hin, daß im Christentum hiervon leider nicht die Rede ist, daß aber die indischen Religionen und Philosophien in Lehre und Tat die Schonung des Tieres, die

[5] 2. Bd. der „Welt als Wille und Vorstellung“, D II 574, 18—34.

Liebe zu allem Lebendigen, daher auch die Enthaltung von Fleischgenuß und die Vermeidung jeglichen Tötens nachdrücklich betonen. Sofern also in unseres Meisters Philosophie die Menschenliebe in tätige, aufopferungsbereite Liebe zu allem Lebendigen, ja zur All-Liebe gesteigert und in ausdrücklichem Widerspruch gegen Spinoza und Kant zur Grundlage der Moral erklärt wird, hat Indien an der Gestaltung dieser Mitleidslehre hervorragenden Anteil. Aber dieser Einfluß dringt tief bis in die innersten Zentren des Denkens, wo es sich um die metaphysische Deutung des moralischen Urphänomens handelt. Allerdings knüpft Schopenhauer — der wissenschaftlichen Rationalität seiner Philosophie gemäß — seine Deutung in genialem Erfassen der mystischen Seite des Kantischen Idealismus an eben diesen an; er erblickt im Mitleid ein die Schranken zwischen dem „Ich" und dem „Du" überwindendes Durchschauen des *principii individuationis*, also der Anschauungsformen Zeit und Raum, an welche sonst das Erkennen gebunden ist. Aber wir wissen ja, daß gerade diese Wendung des Kantianismus in Schopenhauer sich unter dem Einfluß des Oupnek'hat vollzogen hat. Doch noch mehr: In der indischen Philosophie, in den Upanishads selbst, fand der europäische Denker den Gedanken vom Wesen des Mitleids als Frucht der Brahman-Âtman-Lehre vor in dem „großen Wort", dem Tat tvam asi, „Das bist du". Mitleid als das Aufwachen der intuitiven Erkenntnis der All-Einheit des Ich mit dem Du — dieser Grundgedanke der Schopenhauerschen Metaphysik ist indischen Ursprungs. Die unvergleichliche Leistung des europäischen Denkers besteht in seiner rationalen Eingliederung in den transscendentalen Idealismus.

6. Kürzer können wir uns fassen über den Einfluß, den die indische Kultur auf Schopenhauers Würdigung der Askese als der letzten noch über Gerechtigkeit und Liebe hinaus liegenden Stufe auf dem Wege zur Verneinung des Willens zum Leben ausgeübt hat. Hier findet der Denker bereits in Europa im Umkreis des katholischen Glaubenslebens, in der Tradition des Urchristentums und der Mönchsorden, diejenigen Menschen, Gesinnungen und Lebens-

tatsachen vor, die in der Linie seiner ethischen Logik liegen. Die Entschiedenheit aber, mit der Schopenhauer der Flachheit des Protestantismus gegenüber die asketische Richtung des Katholizismus vorzieht, und die Sicherheit, mit welcher er dem modernen Europa des 19. Jahrhunderts in dem Menschen, der sich selbst verleugnet, das Idealbild des wahren Christen und des Heiligen vorhält, verdankt er zweifellos dem tiefen Eindruck, den die Mitteilungen über religiöse Askese im Bereich der indischen Religionen auf ihn gemacht haben. Er kann in den asketischen Elementen und Richtungen des Christentums nur noch den historisch verhältnismäßig späten und durch „jüdische Mythologie" abgeschwächten Sonderfall einer umfassenderen und uralten menschlichen Gesinnung erblicken, die am unverfälschtesten im Veda und im Buddhismus, in der Welt Alt-Indiens und des Hinduismus zum Ausdruck kommt.

7. Viel wichtiger als der Einfluß Indiens auf die Schopenhauerschen Gedanken über Unsterblichkeit, Mitleid und Askese ist die Tatsache, daß der große europäische Meister, ganz im Sinne des radikalen Christentums, aber mit völliger Ablehnung der allgemeinen christlichen Glaubensgrundlagen und Glaubensinhalte, als einzige Moral nur diejenige gelten läßt, welche ihr letztes Ziel in der Verneinung des Willens zum Leben findet. Woher nahm er den Maßstab, um an dem geschichtlich und kulturell in sich so mannigfaltigen, ja sich widersprechenden Christentum das moralisch Wesentliche und das Unwesentliche zu trennen, wenn er den Aussagen der christlichen Lehren selbst sich nicht mehr anvertrauen konnte? Man geht nicht fehl in der Vermutung, daß ihm der Oupnek'hat nicht nur über den „Sinn" des Lebens und über indisches Denken, sondern auch über das Christentum die Augen geöffnet hat. Die Berührung mit Indien gibt ihm eine neue Grundlage sowohl für die religionswissenschaftliche wie für die moralphilosophische Betrachtung. Der weltüberwindenden Gesinnung der Brahmanen kongenial, lernt er das Christentum in neuem Lichte sehen, als Sonderfall einer viel allgemeineren Erscheinung. Und dadurch wird die in ihm selbst aufwachende tiefste

Überzeugung gestärkt, daß „das Wahre schon längst gefunden“ ist: Der Höllentraum des Lebens, nach dem ein brennender Wille ewig verlangt, soll und kann durch Verneinung dieses Willens überwunden werden; Erlösung heißt Wendung des Willens vom Leben fort, von einem Leben, dem, da es in das *principium individuationis* verstrickt ist, die Vergänglichkeit und Qual seiner Erscheinungen wesentlich ist. So wird Schopenhauers Philosophie zu einer Philosophie der Erlösung, aber einer Erlösung ohne einen Erlöser. Und auch dieser Gedanke der Erlösung durch das eigne Selbst ist indischen Gepräges; denn Eckharts Predigt „Beati pauperes“, in der ähnliches angedeutet wird, hat Schopenhauer erst in seinem letzten Lebensjahrzehnt kennen gelernt.

8. Während jedoch die Erlösung des Christentums zur ewigen Seligkeit im Schauen Gottes, die des Oupnek'hat zum Aufgehen in Brahmanwonne führt, steht am Ende der „Welt als Wille und Vorstellung“ als der Weisheit letzter Schluß das „Nichts“. Freilich ist es kein nihil negativum, kein absolutes Nichts, sondern nur der Ausdruck für die Verstandesunfaßbarkeit eines Zustandes, der unendlich positives Erleben für den bedeutet, dessen Wille sich gewendet hat. Aber es ist doch seltsam, wie sehr sich hier Schopenhauer zum Extrem des negativen Ausdrucks gedrängt fühlte. Man sollte vermuten, daß die negative Theologie des Dionysius Areopagita, die Negativität eines Meisters Eckhart, das *neti neti* der Upanishads oder das buddhistische Nirvâṇam den Anstoß gegeben hat. Allein hier liegt ein eigenartiger Fall von Anticipation aus indischem Geiste vor. Schopenhauer kannte nämlich 1818 noch keinen der Vorläufer seiner Lehre vom Nichts. Vielmehr fand er den Weg zu dieser äußersten Probe philosophischer Besonnenheit wie ethischer Reinheit offenbar selbständig in Konsequenz seiner auf Verneinung und Erlösung gerichteten Gedankengänge. Ja, er erwähnt dabei sogar tadelnd, daß die Inder in nicht zu billigender Weise das finstere „Nichts“ durch bedeutungslose Worte wie „Resorption in den Urgeist“ und „Nieban“ zu umgehen suchten. Der tiefsinnige negative Schluß der „Welt“ I mit der genannten Bemerkung

über indische Unzulänglichkeit findet sich bereits in einer Niederschrift von 1816 („Erstlingsmanuskripte", Bog. yyyy).[6] Man sieht deutlich, daß es sich hier nicht um eine direkte Übernahme indischen Gedankenguts, sondern um ein selbständiges geniales Zu-Ende-Denken aus indischem Geiste handelt. In fast derselben Fassung wie in der ersten Niederschrift und mit genau demselben unverstandenen birmanischen Ausdruck „Nieban" (statt „Nirvâṇam") ging die Stelle als Schluß des IV. Buches in die erste Auflage der „Welt" I über. Später machte Schopenhauer die Entdeckung, daß nicht nur die genannten europäischen Mystiker, sondern vor allem die Buddhisten mit dem Begriff des „Nirvâṇam" dasselbe meinten wie er mit dem Ausdruck des relativen „Nichts". Im Gegensatz zu seinem Tadel in „Welt" I sagt er in „Welt" II, Kap. 48[7]: „Die Buddhaisten aber bezeichnen, mit voller Redlichkeit, die Sache bloß negativ, durch Nirwana, welches die Negation dieser Welt, oder des Sansara ist." Leider zog er aber in den späteren Auflagen von „Welt" I an der genannten Stelle den ganz unberechtigten Tadel des Ausdrucks „Nieban" nicht zurück, sondern beschränkte sich auf eine Korrektur des „Nieban" in „Nirwana", so daß hier ein Widerspruch gegen seine spätere Erkenntnis der Identität seiner Lehre mit der buddhistischen stehen geblieben ist. In Wahrheit ist der so ungemein charakteristische negative Schluß der „Welt" I zweifellos eine Folge seines Eingelebtseins in indisches Denken und diesem ganz gemäß, wie denn auch später die Übereinstimmung seiner Lehre vom „Nichts" mit der buddhistischen Auffassung und Ausdrucksweise von Schopenhauer betont wurde.

Die nach allem Gesagten wohl nicht mehr zurückzuhaltende Anerkennung, daß die indische Geisteswelt einen außerordentlich bedeutenden Anteil an der Gedankenbildung Schopenhauers gewonnen hat[8], läßt aber noch die Antwort

[6] D XI 445 ff., § 592. — [7] D II 696, 33—35.

[8] Hier sei dankbar des vor dreißig Jahren erschienenen Werkes von Max Hecker, „Schopenhauer und die Indische Philosophie", gedacht. Hecker erkannte und untersuchte die weitgehende Verwandtschaft, ja Identität der Schopenhauerschen Philosophie mit Vedânta und Buddhismus

auf die Frage offen, ob der große Europäer die indischen Religionen und Philosophien richtig verstanden oder ob er sie, ohne es zu wissen und zu wollen, umgedeutet und ihnen seine eignen Gedanken untergelegt hat. Die letzte Meinung wird zuweilen von modernen Indologen vertreten, welche selber nicht durch Schopenhauersche Anregungen zur Sanskritwissenschaft gekommen sind. Vor allem in der Polemik gegen Deussens Bevorzugung des Vedânta vor den anderen philosophischen und religiösen Systemen, gegen seine hiermit zusammenhängende Auslegung der Upanishads und gegen seine Betonung von Übereinstimmungen zwischen Brahmanismus, Buddhismus und Christentum äußert sich eine Kritik, die sich im Grunde gegen Schopenhauer und seine Art, das indische Denken zu sehen, richtet. Denn gerade in diesem Punkte ist Deussen der getreue Schüler Schopenhauers, dessen Anregungen seinen indischen Studien Ziel und Richtschnur gaben. Man muß zugeben, daß Schopenhauer eine Fülle von Einzelheiten und Zusammenhängen sowie von urkundlichem Material aus dem Gebiete der Indologie nicht kannte und nicht kennen konnte. Andrerseits hat er sich in zunehmendem Maße in die anwachsende einschlägige Literatur seiner Zeit vertieft, wie die zahllosen Hinweise in seinen Werken [9], seine Bücherentleihungen [10] und das Grisebachsche Verzeichnis seiner eignen Bibliothek [11] beweisen. Wenn er die Details der indischen Literatur nicht sehen konnte, wenn gewissermaßen sein Abstand von Indiens

---

in wesentlichen Zügen. Er irrte freilich darin, daß er Schopenhauer schon bei der Konzeption seines Hauptwerkes nicht nur vom Vedânta (was richtig ist), sondern auch vom Buddhismus für beeinflußt hielt. Dabei zweifelte er leider auch Schopenhauers Selbstzeugnisse über die nachträgliche überraschende Entdeckung der Übereinstimmung seiner Philosophie mit dem Buddhismus an, während sie durch alles uns zugängliche Material immer wieder bestätigt werden.

[9] Vgl. Gustav Friedrich Wagner, Encyklopädisches Register zu Schopenhauer's Werken, 1909, S. 181 f., 183 f.

[10] Vgl. XII. Jahrbuch 1923—25, S. 101 ff., und Hans Mühlethaler, Die Mystik bei Schopenhauer, 1910, S. 68 ff.

[11] Vgl. Eduard Grisebach, Edita und Inedita Schopenhaueriana, 1888, S. 55 ff., 143 ff., 170 ff.

Kultur zu groß war, so fragen wir, ob er nicht gerade dadurch in einer sehr viel günstigeren Lage war als die heutigen indologischen Spezialforscher. Konnte er aus der Entfernung die charakteristischen Wesensformen der indischen Welt nicht viel unbeirrter und klarer auffassen als diejenigen, die sich ins einzelne verlieren und den Maßstab für das Wesentliche nicht gewinnen? Ist nicht bei kongenialer Anticipation überhaupt nur die Berührung mit dem Wichtigsten notwendig, um zu einem intuitiven Erfassen des Wesentlichen zu gelangen? Und Schopenhauer ist sich, bei aller Bevorzugung der Vedânta-Gedanken und des Buddhismus, über das Vorhandensein mannigfaltigster andrer indischer Lehren durchaus im klaren. Eine sie hinwegretuschierende unzulässige Vereinfachung und Vereinseitigung des komplizierten Tatbestandes, den wir indische Religion und Philosophie nennen, liegt bei Schopenhauer ganz und gar nicht vor. Wenn er im vedischen Denken den Idealismus, die Lehre vom all-einen Brahman und der Mâyâ, das Tat tvam asi und das Sannyâsi-Ideal, im Buddhismus späterhin Pessimismus, Atheismus und Nirvâṇam als die entscheidenden Züge erkennt und würdigt, so wird sich wenig dagegen einwenden lassen. Die frappierende Übereinstimmung zwischen der indischen und der deutschen christlichen Mystik wurde erst neuerdings von keinem anderen als Friedrich Heiler bestätigt in seiner Schrift „Die buddhistische Versenkung“. Und soll der Philosoph nicht das Recht haben, dort das Identische zu entdecken, wo es für andere unter vielen für wichtig gehaltenen Einzelheiten verborgen bleibt, und dadurch auf ein großes, uns lebensnahes Gebiet der geistigen Kultur ein neues Licht zu werfen? Haben wir nicht wirklich durch einen solchen an Indien entfremdeten Blick auf das europäische Christentum ein völlig neues und fruchtbares Verhältnis zu diesem bekommen, vor allem zu Franz von Assisi, zu Eckhart, zu Jakob Böhme und den anderen Mystikern? Hätte Schopenhauer als Europäer und Nicht-Sanskritist im Verständnis des von ihm in Ehrfurcht geliebten Indien wirklich gefehlt, so wüchse die originäre

mystisch-philosophische Leistung des Schöpfers des IV. Buchs der „Welt als Wille und Vorstellung“ zu phantastischer Größe auf. Aber es liegt nach allem Gesagten näher, den Nicht-Sanskritisten Schopenhauer als den ersten großen europäischen Versteher indischen Denkens und Wollens und daher einen der hervorragendsten Anreger und Förderer der europäischen Forschung auf dem Felde indischer Religion und Philosophie rückhaltlos anzuerkennen. Als dieser große Versteher und Förderer hat er direkt oder indirekt Indienforschern wie Deussen, Oltramare, Formichi, Strauß, von Glasenapp und anderen die Interessenrichtung und philosophische Grundlage ihrer Arbeit gegeben und so den Zugang zu einem nahen, genauen und tiefen Verständnis der indischen Seele eröffnet, einem Verständnis, das uns immer noch problematisch ist, aber wichtiger als je zuvor. Die Tatsache, daß ein Prabhu Dutt Shastri Schüler Deussens war, der ihn im Vedânta befestigte, und die fortdauernde Schätzung Schopenhauers und Deussens in Indien mögen unsere Zuversicht stärken.

Damit sind wir an den Punkt gelangt, an dem sich Schopenhauers überragende Bedeutung für eines der brennendsten Kulturprobleme der Gegenwart ermessen läßt: für das Verhältnis Deutschlands und Europas zur Kultur des heutigen Indien. Ich brauche zu den obigen Darlegungen nur hinzuzufügen, daß Schopenhauer auch für das Gegenwartsschicksal Indiens und die aus der wechselseitigen Beeinflussung Europas und Indiens sich ergebenden Fragen lebhaftes Interesse zeigte, wenn er auch nicht eine umfassende und erschöpfende Lehre vom Wesen des europäischen und indischen Geistes gab, sondern sich einerseits auf ihr Gemeinsames in den letzten Fragen der Philosophie und Mystik und andrerseits auf die aktuellen Kulturbeziehungen hinsichtlich der christlichen Mission in Indien und der durch die Sanskrit-Literatur in Europa angeblich bevorstehenden Renaissance beschränkte. In seiner Bewunderung Indiens fand er folgende Worte: „Ich vermute, daß der Einfluß der Sanskrit-Literatur nicht weniger tief eingreifen wird, als im 15. Jahrhundert die Wiederbelebung

des Griechischen." („Welt" I, Vorrede.)[12] — „Wir schicken nunmehr den Brahmanen englische *clergymen* und Herrnhuterische Leinweber, um sie aus Mitleid eines bessern zu belehren und ihnen zu bedeuten, daß sie aus Nichts gemacht sind und sich dankbarlich darüber freuen sollen. Aber uns widerfährt was dem, der eine Kugel gegen einen Felsen abschießt. In Indien fassen unsere Religionen nie und nimmermehr Wurzel: die Urweisheit des Menschengeschlechts wird nicht von den Begebenheiten in Galiläa verdrängt werden. Hingegen strömt indische Weisheit nach Europa zurück und wird eine Grundveränderung in unserm Wissen und Denken hervorbringen." („Welt" I, § 63.)[13] — „Wir finden in ihm (dem Koran) die traurigste und ärmlichste Gestalt des Theismus. Viel mag durch die Übersetzungen verloren gehen; aber ich habe keinen einzigen wertvollen Gedanken darin entdecken können. Dergleichen beweist, daß mit dem metaphysischen Bedürfnis die metaphysische Fähigkeit nicht Hand in Hand geht. Doch will es scheinen, daß in den frühen Zeiten der gegenwärtigen Erdoberfläche diesem anders gewesen sei und daß die, welche der Entstehung des Menschengeschlechts und dem Urquell der organischen Natur bedeutend näher standen, als wir, auch noch teils größere Energie der intuitiven Erkenntniskräfte, teils eine richtigere Stimmung des Geistes hatten, wodurch sie einer reineren, unmittelbaren Auffassung des Wesens der Natur fähig und dadurch imstande waren, dem metaphysischen Bedürfnis auf eine würdigere Weise zu genügen: so entstanden in den Urvätern der Brahmanen, den Rischis, die fast übermenschlichen Konzeptionen, welche später in den Upanischaden der Veden niedergelegt wurden." („Welt" II, Kap. 17.)[14] — Uns Heutigen kann diese verehrende Bewunderung, die einen Schopenhauer erfüllte und ihn den indischen Geist über den europäisch-christlichen stellen ließ, nicht mehr nur eine Angelegenheit des Gefühls und geistiger Erhebung, sondern muß uns zugleich eine solche der Sorge und des Handelns sein. Die Auseinandersetzung zwischen Asien und dem Abendland ist

[12] D I XXIV. — [13] D I 421, 27—37. — [14] D II 178, 5—22.

ja nicht mehr in die Hand der Philosophen und der geistigen Menschen gelegt. Auf den Bahnen der Politik und der Wirtschaft rücken wir ihr mit der Vervollkommnung der modernen Verkehrstechnik in zunehmender Beschleunigung zwangsläufig und unaufhaltsam näher. Ginge es dabei nur um die Fragen der politischen Macht und des wirtschaftlichen Nutzens, so hätte der europäische Philosoph als Ethiker zwar Anlaß, aber — bei der Eigenart der europäischen Gesinnung — nicht Gelegenheit, sich an der Lösung der Probleme zu beteiligen. Jedoch es steht nicht mehr und nicht weniger als die europäische und die indische Kultur auf dem Spiele und — letzten Endes — die Kultur der Menschheit. Der Siegeszug der europäischen Zivilisation über die Erde scheint Hindernisse nicht mehr zu kennen. Es sind nicht nur die Europäer, welche sich ihrer in der Ausbeutung des indischen Wirtschaftsgebietes bedienen, sondern es sind die Inder, welche — gegen den Widerstand ihrer Beherrscher — sich in die Notwendigkeit versetzt sehen, Naturwissenschaften, Technik und Wirtschaftswissenschaft im westlichen Sinne zu studieren und anzuwenden. Indien macht mit dem gesamten Asien einen technisch-industriellen Verwandlungsprozeß durch, um die Europäer dereinst mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. So muß die bodenständige mystisch-magische Kultur Indiens, mit all den köstlichen Schätzen ihrer psychologischen Einsicht, ihres metaphysischen Tiefsinns und der Unbedingtheit ihrer weltüberwindenden Gesinnung, gegenüber der rational-analytischen Macht methodischer Flachheit und dem aus ihr sich ergebenden naturalistischen Positivismus erliegen oder zum mindesten sehr weit nachgeben. Ob Europa überhaupt weiß, was es der Menschheit raubt, wenn es die Erben einer so einzigartig tiefen Tradition entwurzelt und dadurch sich selbst diejenigen Menschheitskräfte entzieht, deren anregende Wirkung es anscheinend allein noch vor der kulturellen Selbstzersetzung retten können? Ein Europa, das ohne Würdigung der in der indischen Seele lebendigen Menschheitswerte verantwortungslos kulturzerstörend wirkt, bereitet seinen eigenen Untergang vor. Gegrüßt sei uns

daher Schopenhauer, der große Europäer, der für uns die Seele Indiens entdeckte, Schopenhauer, der uns den Schlüssel gibt für das Verständnis der Größe eines Mahâtma Gandhi, der die heutigen Hindus selbst zur Tiefe ihrer eignen alten Kultur führen und ihnen helfen kann, ihr Bestes aus der gegenwärtigen und kommenden Kulturkrisis in eine neue Daseinsform hinüberzuretten!

In dem Maße, als Geist und Gesinnung immer noch der vollständigen Zivilisierung des gesellschaftlichen Lebens Widerstand leisten, wird ein politisch, wirtschaftlich und vor allem zivilisatorisch erdbeherrschendes Europa auch ein Beschützer indischer Kultur sein. Wie aber, wenn der Besiegte zum Sieger wird? Auch dieser Möglichkeit muß ins Auge gesehen werden. Eignet sich Indien gemeinsam mit China und Japan die technischen Mittel Europas zu imperialistischer Machtentfaltung an, ohne doch mit derselben Schnelligkeit der in ihrem Gefolge einhergehenden zivilisatorischen Zersetzung zu verfallen, sondern unter Bewahrung ungebrochener sittlicher Glaubens- und Opferkräfte, so könnte das unmöglich Scheinende in einer nicht allzu weit entfernten Zukunft Wirklichkeit werden. Aber man braucht gar nicht so weit zu gehen. Hat es nicht auch politisch und wirtschaftlich Besiegte gegeben, die zum kulturellen Sieger über ihre Unterdrücker wurden wie einst Griechenland über Rom? Wer den seelischen Zustand der industrialisierten westlichen Bevölkerung scharfsichtig und vorurteilslos beobachtet, wird eine solche Wendung nicht für unmöglich halten. Gewiß, Europa ist zu alt, nicht mehr naiv genug, zu gesättigt mit eigner Kulturtradition, um tiefgehenden fremden Einflüssen in den Gebieten der Kunst und der Wissenschaft allzu willig zu erliegen; die Einflüsse primitiver Kunst in Architektur, Malerei und Musik sind ja nichts andres als oberflächlich wirkende Stimulantia. Aber in religiöser Beziehung, in Hinsicht auf die Sinnerfassung und Sinndeutung des Lebens, das mystische Grunderlebnis des Transscendenten, die echte Gebundenheit des Lebens und seiner Gestaltung an eine im „Seelengrunde" aufleuchtende Intuition — in dieser Beziehung ist Europas

Gesinnung und Denken nicht nur zerrissen und schwach, sondern es wurzelt hier in fremden Traditionen, in welche seine Völker sich seit Jahrhunderten nur äußerlich eingewöhnt haben, und welche daher einer zunehmenden rationalen Kritik verfallen. Während wenige Begnadete im Gegensatz zur Kirche und zur Masse den Weg der wahren Tiefe wandelten, ist die europäische Kultur in ihrer Gesamtheit nicht innerlich von diesen wenigen gestaltet worden. Mehr und mehr hat das sich entwickelnde wissenschaftliche Denken und seine in der Technik so überaus erfolgreiche Anwendung den Blick vom Transscendenten abgezogen und den Glauben an die Wahrheit der Intuition zersetzt, ohne der Volksgesamtheit die Kraft zu neuen Ideen zu geben, in denen sich Erfahrung und Intuition auf legitime und vernunftautonome Weise rational versöhnen. Aber, wenn auch verdrängt, übertäubt und vernachlässigt, das metaphysische Bedürfnis ist doch vorhanden; die Europäer sind ja Menschen wie andre auch. Man spürt mit Bangen das Umsichgreifen einer unerträglichen weltanschaulichen Unsicherheit und Leere, auch dort, wo etwa in primitiv-dogmatischen rationalistischen Lehrsystemen auf der Grundlage vulgarisierter Natur- oder Gesellschaftswissenschaften ein kümmerlicher Ersatz gesucht wird. Daher der Erfolg von Bewegungen wie der Theosophie, der Anthroposophie, des Neubuddhismus oder gar der Astrologie in Europa, in denen sich ja auch ein gut Teil indischen Einflusses, wiewohl oft in sehr getrübter Form, kundgibt. Was die Gesinnungssituation besonders zuspitzt, ist einmal das Versagen der völlig stagnierenden Kirchen, andrerseits die weit verbreitete und im Innersten gefühlte Überzeugung von der Notwendigkeit, aber auch Unerreichbarkeit einer kosmischen und metaphysischen Gesamtauffassung des Daseins, welche der opferwilligen Liebe im Zusammenleben der Menschen und anderen Lebensidealen eine ewige Bedeutung zu geben imstande ist und dennoch nicht in der Weise des traditionellen naiven Theismus einem in Einklang mit der Wissenschaft aufgebauten modernen Weltbild widerspricht. Die Lage ist, von hier aus gesehen, nicht ganz unähnlich derjenigen der

spätantiken Mittelmeerkultur zur Zeit des Einbruchs des völlig kulturfremden, aber an sittlicher Höhe und naiver Überzeugungsstärke überlegenen Christentums. Gelingt es also den indischen Kulturreformern im Sinne Gandhis, nach und nach ihr Dreihundertmillionenvolk von offenbaren Mißständen sozialer und kultureller Art zu befreien, ohne deshalb der europäischen Zivilisation zu unterliegen, und, ohne dem indischen Denken seine Tiefe zu rauben, es doch so weit von Magie zu reinigen, daß der Rest des Absurden nicht mehr Widerwillen, sondern nur noch den sehr wirksamen Reiz eines tragbaren und den geschulten Intellekt nicht allzu sehr herausfordernden Sensationellen hervorruft, wird ferner, allein schon einer umfassenden, ehrlichen Volksbildung wegen, der wahre, reine Sinn des Vedânta und des Buddhismus einem immer breiteren Kreise von Europäern nahegebracht und lernen diese Europäer indische Menschen kennen und verehren, die im Geiste solcher Lehren höchste Furchtlosigkeit, Gelassenheit, Charakterstärke, Menschenliebe, geistige Freiheit und Tiefe und vollendete Opferfähigkeit uns vorleben wie der Mahâtma, — so kann eine nachhaltige umgestaltende Einwirkung der indischen Kultur auf das Abendland nicht ausbleiben, und ein politisch und wirtschaftlich besiegtes Volk wird, wie es dies auch bewußt und ausgesprochen will, zum Kulturmissionar gerade unter den Völkern, denen es unterworfen ist. Dies aber kann und soll vom europäischen Standpunkt nicht der Sinn unsrer Liebe und Verehrung für Indien sein. Nie und nimmer wird es sich für uns darum handeln, die Aufmerksamkeit immer größerer und breiterer Schichten deshalb auf Indien zu lenken, weil man von einer Indisierung und Sanskritisierung etwa das Heil für den europäischen Menschen, für die europäische Gesellschaft und die europäische Kultur erwartete und mit Hilfe einer neuen Kulturüberfremdung einen unheilvollen Zustand beseitigen zu können vermeinte, der nur aus eignen Kräften von innen heraus zu überwinden ist. Ganz im Gegenteil gilt es, in einer Zeit, in der die kulturelle Weltstellung Europas nicht nur außerhalb seiner Grenzen erschüttert wird und die Gefahr eines schwäch-

lichen, müden, reizlüsternen Nachgebens gegen unmittelbar indische Einflüsse (und zwar oft gerade nach der bedenklichen magischen Seite hin) außerordentlich groß ist, den Europäer durch Selbstvertiefung und Selbstentfaltung gegen eine solche Nachgiebigkeit zu wappnen. Gegenüber der naiven, unkritischen Magie im indischen Denken ist dies möglich durch Kräftigung und Schulung der wissenschaftlichen Besonnenheit, von welcher der Europäer oft genug nichts mehr wissen will, wenn er an den Folgen ihrer einseitigen Vorherrschaft leidet. Jedoch vor der überwältigenden Größe transscendenter indischer Mystik, wie sie Upanishads, Vedânta-Philosophie und ursprünglicher Buddhismus künden, scheint dem vom Christentum zu solcher Tiefe und Weite nicht geführten Europäer, sobald er zu ihrem Verständnis aufgewacht ist, nichts andres übrig zu bleiben als verehrende Hingabe. Allein auch in Europa und aus europäischer Kultur heraus ist immer noch eine weltanschaulich-gesinnungsmäßige Vertiefung des Menschentums möglich. Das Christentum hat immerhin Erscheinungen wie Franziskus, die deutsche Mystik, Jakob Böhme, die Quäker und Tolstoi hervorgebracht. Mit ihnen ist, durch das Ferment eines schopenhauerisch ausgeprägten deutschen Idealismus, der ganze Gehalt der modernen Verstandes- und Wissenschaftsentwicklung trotz des ungeheuren Gegensatzes vereinbar. Ihre Linie kommt derjenigen des indischen Denkens sehr nahe. Aber es bedarf eines starken Anstoßes, damit nicht nur in einem kleinen Kreis von Eingeweihten das Christentum von dieser Seite her erkannt und gewissermaßen in einem neuen Lichte gesehen werde, im Lichte indischer Gedankentiefe. Nicht zur Kulturüberfremdung, sondern zu jenem „entfremdeten Blick“ auf die eigne Lage und Entwicklung, die zur Selbstbesinnung und zur Entdeckung neuer Ziele führt, wird uns solchergestalt Indien willkommen sein. Das ist aber nur möglich, wenn die Berührung des europäischen Gesamtdenkens mit dem indischen Genius früh genug erfolgt, d. h. ehe ein hoffnungsloser Zustand der Kulturzersetzung eintritt, der Europa bei aller politischen Macht dereinst der indischen Weltweisheit unter-

wirft. Wird die Lage richtig erfaßt, so kann Indien Europa zu sich selbst verhelfen, anstatt es erneut mit fremder Seele und fremdem Geist zu ersticken und mit magischem Aberglauben, der damit zugleich hereingebracht wird, die wissenschaftlich streng disziplinierte Haltung des europäischen Verstandes, sozusagen das intellektuelle Ethos Europas, zu erschüttern. In Europa selbst ist hierfür, außer dem selbständigen Reagieren der eignen Gesinnungen, des eignen Fühlens und Wollens auf die durch die indische Welt uns nahegebrachten wunderbaren Erlebnistatsachen, eine andre Voraussetzung die Fähigkeit zur intellektuell ausreichenden kritischen und redlichen Verarbeitung des indischen Denkens. Befände sich Europa noch im Mittelalter, so wäre wohl Meister Eckhart der berufene Mittler und Helfer gewesen. Aber in den wenigen Jahrhunderten nach ihm hat die europäische Erfahrungswissenschaft ihren Siegeslauf angetreten. Da bedarf es eines Helfers, der dieser Entwicklung und unsrer Gegenwart nahesteht, und es gibt hier keinen anderen als Arthur Schopenhauer. Wie er als frei gestaltender Europäer sich selbst und seiner Philosophie die indische Weisheit angeeignet und assimiliert hat, so mag er es auch den kommenden Geschlechtern Europas lehren. Das Ziel ist die Einverleibung indischer Kulturwerte zur Selbstentfaltung eines neuen Europa.

Beide, Europa und Indien, werden aus der Kulturkrisis verwandelt hervorgehen, verwandelt eben auch durch ihre gegenseitige Beeinflussung. Schopenhauers Lehre wird trotz der geringfügigen und oberflächlichen Widersprüche, die man an ihr entdeckt hat und an denen sie nach der Meinung kleiner Propheten längst zerbrochen sein müßte, durch alle Verwirrung hindurch feststehen in ihrer klaren Größe als ein riesiger starker Pfeiler, über den im Raum die Brücke von Westen nach Osten und in der Zeit die Brücke von der Gegenwart in die Zukunft beider Kulturen hinüberführt.

INDIA AND EUROPE.

BY

PRABHU DUTT SHASTRI (Lahore).

It was at the Fourth International Congress of Philosophy, held at Bologna in 1911, while presiding over the section of "Religious Philosophy" in company of my revered teacher, the late Paul Deussen, that I urged the necessity and desirability of including Hindu Philosophy in the programme of the various philosophical conferences. The importance of studying the main philosophical problems not merely as they emerged out of the western mind but also in the light of the very subtle discussions that the Hindu mind had already contributed, was pointed out and also recognised; and it was expected that the next Philosophical Congress, which was originally to have taken place in London in 1915 — but could not assemble owing to the War — would carry out the suggestion. But what those International Congresses have been slow to recognise has already been accomplished by the Schopenhauer-Gesellschaft this year.

It sent within me a thrill of joy when I learnt that the chief subject of discussion at this year's Annual Conference was "India and Europe", chiefly because I have all along stood for this kind of cultural union between the East and the West, and no less because this measure is quite in keeping with the spirit of Schopenhauer's philosophy. It is a matter of common knowledge that Schopenhauer received great inspiration from the higher Hindu thought as portrayed in the Upanishads and the Bhagavadgīta — which may be rightly styled "the cream of Indian thought". His sympathetic study of the Vedanta philosophy not only offered him a solace for life but also infused into him that intense fervour and deep conviction which is reflected on every page of his great work. No other philosopher before him showed any anxiety to go to the original fountain-head of ancient Indian thought and wisdom for inspiration and guidance and none before him

made any sympathetic response to the study of eastern philosophy.

It was only Paul Deussen, who kept up this tradition, and studied the Indian philosophical literature even in original Sanskrit. Europe can well be proud of Deussen, who was the only scholar in recent years thoroughly well-qualified to interpret Indian philosophy to the Western mind. The reason was that he was not merely a philosopher but a sound Sanskrit scholar, and it was my privilege not only to spend several months in philosophical discussions with him at Kiel but also to speak in Sanskrit while we took our walks towards the Kiel canal, and also to see him recite strings after strings of couplets from the Gītā and the Upanishads and other texts.

Schopenhauer and Deussen are the only names that could be associated with a serious and sympathetic study of our most esoteric doctrines of philosophy, and this society was founded by Deussen in memory of the great Schopenhauer. I was one of the foundation-members, and am proud to continue my connexion with this society right through.

Europe can hardly be excused for her dogmatic indifference and wilful neglect of the study of eastern, and especially Indian Philosophy, though she has all along been aware of the fact that the Hindus have in the past evolved some of the most subtle and comprehensive systems of Philosophy and Dialectic, and as they have been the product of an independent investigation, mainly on the basis of intuition or spiritual insight, they may be full of suggestive and useful thoughts for the Western thinkers. In Dialectic and Logic too we have some of acutest and most intricate systems of arguments, which baffle scholars even to-day. Why should all these treasures be left unexplored, and why should philosophers fail to benefit by different standpoints and views of the problems of Knowledge and Reality? Beneath such differences lies the bond of unity. Philosophy is not to be chopped into any water-tight compartments — eastern or western; — Philosophy is a universal product and it is

a system of universal thinking, though within each system may be placed a vast number of different views and standpoints. The relativity of human knowledge accounts for the variety of philosophical and religious experience of the different peoples, but in the absolute there is nothing but unity.

As we study European philosophy from our early College days — although our own philosophy is not lacking in the capacity to give us a general mental training and an acquaintance with the principal ways of viewing the fundamental problems of the self and the universe — we desire our European friends also to take to a study of our philosophy in a spirit of sympathy and critical enquiry. This is the only way in which a happy synthesis of eastern and western philosophy — and thereby of culture — can be brought about. This is the only way how a number of one-sided views and errors, consequent upon a partial study of philosophical problems, can be avoided. Indian philosophers might benefit as they already do, from a study of European philosophy, and European philosophers may derive guidance and help from a study of our systems. This is how we can look forward in the future to the evolution of a world-philosophy.

In this task, India expects Germany to take the lead. No other country in the West has done so much in the fields of constructive philosophy, science, philology, music etc. as Germany, and no other country has taken to a serious study of Indian thought — Schopenhauer and Deussen hail from Germany, and India owes a debt of gratitude to this great country for the sympathetic and vigorous efforts that have been made to further research in Indian philosophy and culture. It is no exaggeration to say that it was in the company of men like Deussen and Eucken that I was able to shake off all doubts as to the system I should ultimately make my own, and it was in the University of Kiel that I received the inspiration, from the example and personality of Deussen, to devote my whole life to the teaching of Philosophy. I thought very highly of German philosophy

and German culture. I came in contact with some of the very best people there, and consequently have every admiration for the country that is, along with India, my spiritual home.

I am convinced that a cultural union of India and Europe is likely to be the most potent factor in fostering and furthering the spirit of mutual toleration, understanding, sympathy, cooperation, and fellowship that is so imperative at the present moment in the interests of the peace of the world. India and Europe may proceed along their own ways, as dictated by their temperament and general interests, but like two research-students working independently, they must compare notes and coordinate their labours in the interest of promoting a universal philosophy.

As students of Indian philosophy, we find it very useful sometimes to study the same problem in a different setting and context, as it is discussed by European philosophers. Such a comparative and synthetic study has actually cleared several of our difficulties and provided us with a clearer understanding. So too, European scholars will find it very beneficial to supplement their studies with an analysis of the same problems in Indian speculative thought. This is bound to enrich their minds to present them such aspects as might easily have escaped their notice.

The greatest philosophical movement of modern Europe has been the Kant-Schopenhauer Idealism. But much of the errors into which the post-Kantians, the semi-Kantians, the neo-Kantians — nay even Kant himself — fell might have been avoided if Kant had only studied the Indian systems, especially the Vedanta. Much of the obscurity in Kant's assumption of the Thing-in-itself would have been removed by such a study. This was actually done by Schopenhauer, whose interpretation of the "Thing-in-itself" as "Will" is the nearest approach to our Vedanta doctrine of the *ātman* (Self). Unfortunately, owing partly to the wordy eloquence of Hegel, Schopenhauer's teachings were not appreciated during his own time, but a reaction set in towards the latter

half of the 19th century in favour of Schopenhauer, and I can predict without hesitation that the philosophy of the 20th century will sooner or later adopt its watchword "Back to Schopenhauer".

The fundamental doctrine of Schopenhauer that the world as it appears is my 'idea' (Vorstellung) and that it is in itself the 'Will' (Wille) exactly corresponds to the standpoint of the two earliest Upanishads. The Bṛhadāraṇyaka Upanishad speaks of the *ātman* as the only reality, all else being false. Thus the world in its phenomenal form is merely an 'idea', but as the Chāndogya Upanishad adds, all that we see here, the whole of the universe, is identical with *Brahman;* i. e. the world in its essential nature is no other than the truest Reality which may be called the Will, or the *ātman*, or *Brahman,* or any other name you choose. This is the true nature of the "Thing-in-itself". The absolute is thus unknowable in a sense, yet it is the most intimately known, being identical with the *ātman* within us, the innermost principle of Reality.

Thus the Doctrine of *Māyā*, which is the central conception of Shankara's Vedanta, finds an unequivocal support in the teachings of Schopenhauer. As all systems of Indian philosophy, including Buddhism and Jainism, start with the fact of suffering as something positive in the universe and attempt laying down ways and means whereby such suffering may be annihilated, so too Schopenhauer is convinced of suffering and misery as positive facts of experience and proposes the way to redemption through a second spiritual birth, and act of transcendental freedom, which completely transforms the whole of our being.

All individuals are essentially one, since all are manifestations of the same will, or as the Upanishads say, 'sparks from the same fire'. Plurality is only phenomenal; it applies only to the manifestations of the Will, and not to the Will itself.

I may quote the following passage from Schopenhauer ("The World as Will and Idea', trans. London, 1896, Vol. I

p. 490)[1], which sums up beautifully the sublime conception of a freed soul, a man who has realised the truth, and also brings out the truth of asceticism, which has not been properly understood:

"If we compare life to a course or path through which we must unceasingly run — a path of red-hot coals, with a few cool places here and there; then he who is entangled in delusion is consoled by the cool places, on which he now stands, or which he sees near him, and sets out to run through the course. But he who sees through the *principium individuationis*, and recognises the real nature of the thing-in-itself, and thus the whole, is no longer susceptible of such consolation; he sees himself in all places at once, and withdraws. His will turns round, no longer asserts its own nature, which is reflected in the phenomenon, but denies it. The phenomenon by which this change is marked, is the transition from virtue to asceticism. That is to say, it no longer suffices for such a man to love others as himself, and to do as much for them as for himself; but there arises within him a horror of the nature of which his own phenomenal existence is an expression, the will to live, the kernel and inner nature of that world which is recognised as full of misery. He therefore disowns this nature which appears in him, and is already expressed through his body, and his action gives the lie to his phenomenal existence, and appears in open contradiction to it. Essentially nothing else but a manifestation of will, he ceases to will anything, guards against attaching his will to anything, and seeks to conform in himself the greatest indifference to everything."

The Upanishads, the Gītā, the Pancadaśī etc. are full of similar ideas, and although European philosophers, as a rule, fail to appreciate the significance of this high ascetic ideal of true freedom and disinterested activity, to me it is the most sublime conception in Hindu ethics. It sums up the doctrine of the Jīvan-mukta-state, a true Yogi, who has attained the highest stage of human perfection, wisdom and truth.

[1] D I, 448 f.

It is not my purpose to multiply such instances of the close relationship between the best thoughts of India and Europe. I have discussed the subject in my Toronto Lectures on Eastern Philosophy, which are being published by the Macmillan Company of New York. I may express the hope of seeing some evidence of a still greater enthusiasm for accomplishing a synthesis of Indian and European culture. Germany and German philosophers have always espoused the cause of Culture, and let us hope that this ideal will be more perfect by being universalised into a Universal Cultural Union through the genius of Schopenhauer and the noble efforts of the Schopenhauer-Gesellschaft.

DIE EIGENART DES INDISCHEN GEISTES.

Von

TARACHAND ROY (Berlin).

Will man in den Geist einer fremden Kultur eindringen, so muß man den Gründen und Umständen nachspüren, die einen bestimmenden Einfluß auf ihn ausüben. Diesbezüglich spielt nun in Indien das klimatische Milieu eine bedeutsame Rolle. Auf der ganzen Erde gibt es kein Land, das in seinem Innern so reich und mannigfaltig wäre wie Indien. Ein wahres Dorado ist das Stromgebiet des Ganges. In übersprudelndem Reichtum gedeiht die Natur in dieser Gegend. Nicht sehr weit von hier erhebt sich der ehrwürdige Himâlaya („Stätte des Schnees“) aus grünen Palmenwäldern weißglänzend empor. Wie eine strahlende Krone prangt im Nordwest das herrliche Kaschmir, eine der schönsten Alpenlandschaften der ganzen Erde, wo die Natur ihre orientalische Pracht in verschwenderischer Fülle entfaltet. Im Süden wird die Erde in den blütenschimmernden Monaten, trunken von der Überfülle ihrer eigenen Schönheit, zur Bacchantin. In den Urwäldern schwillt die Symphonie unablässigen Schaffens der Natur. Überall eine ungeahnte Farbenpracht, ein unerschöpflicher Farbenreichtum.

Wäre Indien von der Natur anders ausgestattet gewesen, so wäre seine Kulturentwicklung ganz andere Bahnen gewandelt. Die Natur des Klimas und der Gewächse wirkt bestimmend auf das Innere des Menschen. Die Tropengluten der indischen Sonne, die strahlende Bläue des Himmels und der Farbenrausch der wundersamsten Landschaften haben das Denken und Fühlen der Inder wesentlich beeinflußt. Der Überschwenglichkeit der Natur entspricht der dem europäischen Empfinden fremdartige Überschwang der indischen Phantasie.

Viele, selbst gebildete und sogar indologisch gebildete Europäer stehen noch immer dem indischen Geiste verständnislos gegenüber. Ihnen ist das wundersame Spiel der indischen Phantasie nur ein zielloses Einhertaumeln, das sinnlose

Ungestüm eines rauchenden Vulkans. Ein Ungeheuer ist ihnen die gesteigerte Diktion mancher Dichter, ein Greuel die Überschwenglichkeit des Ausdrucks. Sie vermissen oft, sagen sie, was sie Zucht und Lebenswahrheit nennen. „Zucht und Lebenswahrheit“ in welchem Sinne und unter welchem Himmelsstrich? Dem europäischen oder indischen? Kennt Europa die versengenden Gluten Indiens? Kennt Europa die verwirrende Fülle der indischen Flora und Fauna? Kennt Europa die mächtigen Eindrücke, die der märchenhafte Feuerzauber tropischer Landschaften in höchst empfänglichen und lebendurchglühten Herzen hervorruft? Wenn Europa das kennte, würde es an der Natürlichkeit und Lebenswahrheit indischer Geisteserzeugnisse nicht zweifeln. Man darf fremde Völker mit uralter Kultur nicht nach seinem eigenen Maßstab einer Kritik unterziehen. Man muß bemüht sein, ihnen in ihrer Eigenart nahezutreten und gerecht zu werden. Ohne Voreingenommenheit muß man an sie herangehen, insbesondere ein Europäer, der heutzutage in die Poesielosigkeit und Nüchternheit abendländischer Zweckmäßigkeit eingekerkert ist.

Wie nun die üppige Vegetation und schnelles Wachstum die Phantasie des Inders ungewöhnlich anregt, so macht das rasche Hinwelken ihn zum Philosophen. Alles um ihn herum befindet sich im fortreißenden Flusse des Werdens. Das indische Wort für „Welt“ lautet „*Jagat*“ und bedeutet „das sich Bewegende“. Der rasche Wechsel in der Natur rauscht an dem Inder vorüber, und er sucht nach dem ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht. Er sucht ihn vergebens in der Außenwelt und wird schließlich in sein Inneres hineingewiesen. Im Mikrokosmos des eigenen Innern findet er den Schlüssel zum Verständnis des Makrokosmos. Die Selbsterkenntnis, die ihm durch die Abkehr von der Erscheinungswelt und Einkehr in die Innenwelt erwächst, ist zugleich die wahre Welterkenntnis für ihn. In seiner eigenen Seele wird ihm das Unvergängliche zum Erlebnis, denn der „Atman“ ist in absolutem Sinne mit dem Urprinzip „Brahman“ identisch.

Der Weg, den der Inder einschlägt, um zur Erkenntnis

der Einheitsidee zu gelangen, ist kein rein verstandesmäßiger, sondern vorwiegend intuitiver Natur. Durch das intuitive Schauen vermag er in die Geheimnisse des Weltalls einzudringen, das Wesen der Dinge zu erfassen und die Schwingungen des rhythmischen Ganges der Schöpfung wahrzunehmen. Er ist auf die ihn umgebende Welt mehr synthetisch als analytisch eingestellt. Das ist freilich nicht der Weg exakter Wissenschaftlichkeit; aber reicht denn das Senkblei der sogenannten Wissenschaft bis in die tiefsten Tiefen des Seins? Kann man denn mit wissenschaftlichen Hebeln und Schrauben der Magierin Natur ihr Geheimnis abzwingen? Nein, in die tiefsten und dunkelsten Schächte der letzten Probleme steigt man nur mit der Sicherheitslampe des intuitiven Sichhineinfühlens hinab. Nur die geistige Innenkultur verhilft uns zur Erforschung und zum Erleben des Ewigen.

Es ist leichter für den Inder, sich dieser Erkenntnismittel zu bedienen, denn er kennt nicht die Hast und Unruhe des abendländischen Kulturmenschen. Er steht nicht der Zeit und dem Raum in Spannung gegenüber, sondern eingefügt in ihnen. Der Europäer ist aggressiver Natur, und sein Leben weist eine zweckbestimmte Gestaltung auf. Der Inder ist weniger aktiv veranlagt und lebt im Dienst einer Idee. Er hat auch Ziele, aber das sind Erscheinungen innerhalb seines Lebens, nicht übergeordnet, sondern eingegliedert. Dieser Zug indischen Geistes kommt ganz besonders in der Gestalt der Gemeinschaft zum Ausdruck. Der Einzelne fühlt sich primär nicht als Persönlichkeit, sondern als Glied einer Sippe, in der die Verwirklichung der Harmonie im Fühlen, Wollen und Handeln erstrebt wird.

Der Inder steht in einem anderen Verhältnis zur Natur als der Europäer. Er fühlt sich verwandt mit ihr. Die indische Kultur wurde aus dem Schoße der Natur geboren. Die indischen Rishis lebten in engster Gemeinschaft mit der Natur. Die indische Literatur legt ein beredtes Zeugnis von der Liebe zur Natur ab. Die indischen Dramen, Epen und Romane sind reich an Stellen, die das Tun und Treiben der in größter Eintracht und gegenseitiger Zuneigung lebenden

Familie „Natur und Mensch“ aufs beste veranschaulichen. Der Europäer lebt im ewigen Kampfe mit der Natur und trotzt ihr Erkenntnisse und Geheimnisse ab, die ihn über die diesseitige Welt nicht hinaustragen; der Inder dagegen gibt sich der Natur liebevoll hin, vertraut sich ihrer Führung an, und sie führt ihn in die metaphysischen Bezirke erschauter Wahrheit, wo die letzten Rätsel ihre Rätselhaftigkeit verlieren.

Der Europäer krankt am Willen zur Macht und zum Genuß. Die erschütternde Tragik Europas liegt darin, daß es über dem Materiellen und Technischen die Seele völlig vergessen hat. Die höchsten Ideale der Menschheit sind für den Europäer leere Phantasiegebilde. Ihm ist der Blick für das Wesenhafte abhanden gekommen. Er sieht nicht wie der Inder das Eine in der Vielheit und das Viele in der Einheit. Das dröhnende und nervenzerreißende Geräusch der Maschinen hat seine Ohren für den subtilen Gesang des Ewigen unempfänglich gemacht. Das Europäertum bedeutet die Erdrosselung des hohen Menschen und des Göttlichen durch die Konzentration jeden Willens und aller Mittel auf die machtpolitische Beherrschung und Ausbeutung der Welt. Der Inder ist weit weniger beherrscht vom Willen zur vergänglichen Macht und zum flüchtigen Genuß. Er trachtet vielmehr nach einem Dauerzustand des Glückes, nach der endgültigen Befreiung von den Fesseln des Leidens, aber nicht, wie es irrtümlicherweise angenommen wird, in egoistischer Isoliertheit, sondern für die ganze Menschheit. Die Erleuchteten Indiens, von Buddha bis zu Ramakrishna Paramahansa, sind nach der Erreichung ihres Zieles alle ohne Ausnahme für das Wohl ihrer Mitmenschen tätig gewesen.

Eine der bemerkenswertesten Tatsachen, die sich dem aufmerksamen Betrachter in Indien aufdrängen, ist die, daß Religion und Philosophie dort keine Trennung kennen. Philosophie führt kein von der Religion losgelöstes, selbständiges Dasein; sie gedeiht nur auf dem Boden der aus den heiligen Büchern geschöpften Ideen, was zugestandenermaßen ihre freie Entwicklung unterbindet. Die Religion ist das allbeherrschende Prinzip des indischen Lebens. Es ist faktisch

wahr, wenn man sagt, daß der Inder „Religion“ atmet, „Religion“ denkt und „Religion“ träumt. Hierher gehört auch die Erwähnung vom Festhalten an der Tradition in Indien, was natürlich die bis auf den heutigen Tag fortdauernde Kontinuität der indischen Kultur — allen fremden Einflüssen und erfolgreichen Angriffen während der letzten zwei Jahrtausende zum Trotz — zur Folge gehabt, hingegen allen Neuerungen eine Schranke gesetzt hat. Das Geheimnis der Kontinuität indischer Kultur liegt außerdem darin, daß der Inder eine erstaunliche Assimilationsfähigkeit besitzt, fremde Kulturwerte in sich aufzunehmen, ohne seine Eigenart dabei einzubüßen. Er läßt sich nicht in den Strudel fremder Einflüsse so hineinziehen wie der Japaner und heute schon der Chinese.

In zahlreichen Schriften, die man in Europa zu Gesicht bekommt, wird oft vom Fatalismus der Inder geredet. Das ist eine Mißdeutung des Gesetzes des Karma und der Seelenwanderungslehre. Nach der Seelenwanderungslehre gibt es weder unverdientes Glück noch unverschuldetes Unglück. Ist einer blind, taub oder stumm geboren, so ist es die Folge seiner eigenen schlechten Taten. Gelangt einer in diesem Leben zu Ansehen und Reichtum ohne sein Zutun, so ist es wieder die Auswirkung seiner eigenen früher verrichteten Werke. Jeder ist für die Folgen seiner Taten selbst verantwortlich. Es ist ein Irrtum, wenn man bemerkt, daß die Seelenwanderungslehre dem Fatalismus und der Trägheit Vorschub leistete. Im Gegenteil, sie erhöht und schärft das Verantwortungsgefühl im Menschen und treibt ihn an, Gutes zu tun; denn tut er das, dann kann er hoffnungsvoll — zuversichtlich, nicht trübe — in die Zukunft hineinschauen.

Einer der hervorragendsten Repräsentanten des heutigen Indiens, der Dichter-Philosoph R a b i n d r a n a t h T a g o r e, ist ein ausgesprochener Feind des Pessimismus.[1] Sein Mysti-

---

[1] Dem Kenner Tagores braucht nicht gesagt zu werden, daß diese „Feindschaft“ des Dichters nicht dem p h i l o s o p h i s c h e n Pessimismus in seiner ernsten Wucht, sondern dem Stimmungspessimismus der Trübseligkeit und Verzagtheit gilt. [Anm. des Herausgebers.]

zismus bedeutet keine Weltentsagung. In ihm vermählt sich der metaphysische Einheitsglaube mit dem felsenfesten Optimismus eines zukunftsfrohen Propheten. Ihm ist die Welt keine Illusion, sondern die Emanation der schöpferischen Freude Gottes, der in der Welt gegenwärtig ist wie der Künstler in seinem Werke. Er glaubt fest an das Gute. Die Freude, sagt er, ist Selbstzweck, der Schmerz nur die harte Münze, die wir für alles Wertvolle im Leben zahlen müssen. Trotz seines Hanges zur Beschaulichkeit ist Rabindranath ein Wirklichkeitsmensch im besten Sinne des Wortes. Das beweist seine Universität zu Shantiniketan zur Genüge, in der sich sein organisatorisches Talent am augenscheinlichsten bewährt hat. Bei dieser Gelegenheit sei noch darauf hingewiesen, daß die Inder schon in früherer Zeit nicht nur in der Philosophie, sondern auch auf praktischen und realistischen Gebieten Großes und Tüchtiges geleistet haben. Es sei hierbei nur an die Medizin, den überseeischen Handel, die Plastik und die Baukunst erinnert.

Das heutige Indien macht eine gewaltige Krise durch. Es ringt nach Freiheit. Die Wogen der nationalistischen Bewegung durchfluten das ganze Land. Das gesamte Indien denkt nur einen Gedanken und träumt nur einen Traum: Selbstregierung. Die Führung lag bis vor kurzem in den Händen Mahatma Gandhis, dessen Persönlichkeit auf dem letzten Nationalkongreß in Gauhati den Mittelpunkt bildete. Er widmet sich augenblicklich der sozialen Arbeit und hält sich absichtlich abseits von dem Weg, den die politische Bewegung eingeschlagen hat, denn er verspricht sich keinen Erfolg durch den Eintritt in die gesetzgebenden Räte. Leider werden die Bestrebungen Indiens nach Freiheit durch innere Unruhen zwischen Hindus und Mohammedanern stark gehemmt. Vielleicht stellen diese einen Reinigungsprozeß vor der endgültigen Synthese dar. Ein starker Wille zur Einigkeit ist jedenfalls bei den Führern nicht zu verkennen.

Der erwachende Geist Indiens erheischt Vollendung. Von diesem Gedanken ist auch das schöne Gebet Tagores getragen:

Wo der Geist ohne Furcht ist und das Haupt hochgehalten wird,
Wo die Erkenntnis frei ist,
Wo die Welt nicht durch enge häusliche Mauern in Stücke gebrochen ist,
Wo die Worte aus der Tiefe der Wahrheit heraufsteigen,
Wo unablässiges Streben die Arme nach der Vollendung ausstreckt,
Wo der klare Strom der Vernunft sich nicht in der öden Sandwüste toter Gewohnheit verliert,
Wo der Geist durch Dich vorwärts geführt wird zu stets sich weitendem Denken und Handeln,
Zu diesem Himmel der Freiheit, mein Vater, laß mein Land erwachen!

L'ENSEIGNEMENT QUE PEUT TIRER DE LA CONNAISSANCE DE L'INDE L'EUROPE CONTEMPORAINE.

Par

PAUL MASSON-OURSEL (Paris).[1]

Max Müller a écrit naguère sur ce sujet: Qu'avons-nous à apprendre de l'Inde *(India, what can it teach us)?* La génération contemporaine doit avoir sa façon à elle de répondre à cette question. Il nous semble que la connaissance de l'Inde peut nous rendre, à nous Européens, un triple service.

I. L'Inde nous donne une leçon de spiritualité. — Brahmanique ou bouddhique, elle a dénoncé, elle a proscrit l'égoïsme *(âtmatâ)*; elle y a vu ce que nous appellerions le péché originel, ce qu'elle tient pour l'erreur suprême. Elle honnit l'égoïsme de l'individu et celui des nations. Ce dernier, à ses yeux, est la cause de l'affaiblissement de l'Europe, dont le prestige a tant décru dans le monde depuis la guerre. Notre exaltation de la force matérielle, notre culte du veau d'or nous discréditent dans le jugement des Orientaux, toujours persuadés que les plus grandes valeurs sont d'ordre spirituel.

De bonne foi il nous arrive de croire que nous avons renoncé à beaucoup de nos idéaux religieux pour réaliser l'impartialité de la science, en particulier pour mieux connaître les civilisations différentes de la nôtre. Or de nous être faits moins chrétiens l'Inde ne nous sait aucun gré, bien au contraire: rien ne nous oppose autant à elle que l'esprit laïque, par lequel nous perdons le sens religieux.

Remarquons-le bien: la religion qu'un Tagore nous reproche d'avoir délaissée, ce n'est point une certaine dogmatique juive, catholique, protestante. On peut la définir ainsi: le sens des affinités entre l'homme et les choses, entre le passé et le présent, entre l'esprit et la vie.

---

[1] Vortrag, gehalten auf der Tagung der Schopenhauer-Gesellschaft am 7. Juni 1927.

Entre l'homme et les choses: nous cherchons, avec plus de curiosité que l'Orient, à connaître la nature, mais avec le froid désir d'en atteindre les lois, non avec sympathie pour le principe de l'évolution universelle. Nous voulons dominer le monde, non nous sentir à son unisson.

Entre le passé et le présent: nous avons volontiers le mépris des traditions, comme si elles étaient le contraire de l'histoire, le contraire de l'expérience; alors que l'Inde ne doute pas que ces traditions renferment une valeur documentaire au moins partielle, et un témoignage d'expérience, voire d'expérimentation d'autant plus intéressante que son caractère est plus anonyme, plus collectif, plus solidaire de maintes générations.

Entre l'esprit et la vie: notre physique mécaniste et mathématique a progressé en éliminant le vitalisme et la finalité; mais il semble à Bose, comme il parut à quelques Européens qui furent un Vinci, un Goethe, que la forme vivante peut devenir objet d'une science exacte.

Le message de spiritualité que nous envoie l'Inde se résume ainsi en sympathie d'hommes à hommes, et en sympathie d'hommes à nature, par-delà les différences de race, de langue, de civilisation. Faute de cette double sympathie, on assure que nous tombons dans une nouvelle barbarie, malgré les triomphes de notre science ou de notre industrie.

II. L'Inde nous peut rendre un second service en renouvelant notre conception de la p h i l o s o p h i e. — Personne désormais ne saurait limiter la pensée humaine à celle des Méditerranéens. Celle de l'Inde, le complexus le plus vaste de systèmes philosophiques attesté par l'histoire, doit être mise en parallèle avec la nôtre, pour le plus grand profit d'une critique de l'esprit humain.

Les expériences métaphysiques de l'Inde sont incommensurables aux nôtres, car elle a spéculé en fonction de l'eschatologie, non pour atteindre aux lois du monde; elle s'efforça vers la „délivrance", non vers l'„être". Ses postulats paraissent purement indigènes: le *samsâra*, le *karman*. Il n'en est que plus important de noter, le cas échéant,

ressemblances et différences dans la logique mise en œuvre, affinité ou divergence dans la position ou la solution des problèmes.

Les cadres de notre psychologie craquent dès que nous tentons d'y introduire les faits indiens. Là-bas la connaissance ne se conçoit pas comme contemplation passive, mais comme activité. L'esprit ne passe pas pour refléter un objet, *Gegenstand*, comme dans la θεωρία des Grecs, mais passe pour faire son objet par son opération propre. Il n'y a de „chose" qu'en tant qu'il y a un „but", un „terme" (*artha*, Ziel et Ende à la fois) du connaître.

Cette simple remarque est grosse de conséquences. Peut-être notre psychologie s'assigne-t-elle des problèmes qui n'existent que pour elle. Ainsi l'Inde n'a jamais opposé âme et corps comme fit notre Descartes. Sans pouvoir déterminer en quoi elles consistent, nous professons que l'on pense par images, par idées; ne serait-ce pas parceque Démocrite nous a fait croire à des εἴδωλα, Platon à des εἴδη? Aucun Hindou ne s'est avisé de l'existence des unes ou des autres; le même mot *kalpanā* connote aussi bien l'imagination que la volonté, car il désigne une opération mentale, non des empreintes reçues ou des états passifs. Ajoutons que l'antithèse entre foi et science peut, elle aussi, être tenue pour un accident de la pensée occidentale, puisqu'elle n'a pas affecté les consciences indiennes.

La science de l'esprit sera donc comparative, ou ne sera point. Elle impliquera bien plus que la simple confrontation de l'Inde et de l'Occident, mais cette confrontation aura été décisive et restera capitale.[2]

III. La connaissance de l'Inde nous procure enfin une occasion de réviser notre notion de *l'objectivité* scientifique. — Le type d'objectivité impliqué par notre science occidentale, histoire aussi bien que physique, a une immense valeur; comment s'étonner que nous en soyons fiers? Aucun autre milieu humain n'avait aiguillé dans des voies sûres ni la

---

[2] Paul Masson-Oursel, *La philosophie comparée*. Paris, Alcan, 1923. — Trad. anglaise: *The comparative philosophy*, London, Kegan Paul, 1925.



connaissance de la matière, ni celle de la vie. Toutefois l'orgueil que nous en éprouvons nous inspire souvent un dogmatisme de mauvais aloi, auquel les Orientaux, surtout les Hindous, se montrent extrêmement sensibles.

En deux cas au moins, de grande importance, nous péchons contre cet esprit critique dont nous nous targuons d'être les protagonistes.

Nous traitons légèrement les efforts systématiques et persévérants que l'Inde a fournis dans l'exploration des forces psychiques. Nous repoussons avec raison l'idée d'une science occulte, mais combien se trahit de préjugé dans notre dédain pour certains faits, sous prétexte qu'il est plus commode de les nier que de les expliquer! L'explication indienne peut se trouver fausse, cela ne prouve rien contre l'authenticité des faits ou l'efficacité des expériences.

D'autre part notre méthode historique, celle que viennent chez nous apprendre les Hindous parce qu'elle aboutit à leur révéler à eux-mêmes leur propre passé, cette méthode aussi se montre souvent, et de maintes façons, infidèle à ses principes critiques. Tantôt sommaire, tantôt hypercritique, elle juge trop de l'Orient sur l'Occident, du passé sur l'actuel. Trop fréquemment elle méconnaît l'élément d'histoire que recèlent les traditons, parce qu'elle fut conçue par nous comme une machine de guerre contre la tradition. Trop fréquemment elle projette dans d'autres milieux nos obsessions à nous: nos jugements, nos postulats pseudoscientifiques. Ainsi, parce que nous nous sommes persuadés que tout évolue, nous fermons les yeux à la relative fixité des sociétés orientales, nous voulons que les questions de chronologie aient en Asie autant d'importance que dans les derniers siècles de notre Occident. De par notre indifférence religieuse nous n'apprécions qu'en linguistes les textes religieux: aussi n'atteignons-nous que la lettre, non l'esprit; cela l'Inde ne nous le pardonne pas; et d'autant moins que nous paraissons nous vanter de la connaître mieux qu'elle ne se connaît elle-même.

Qu'en conclure, sinon que les peuples qui n'ont pas fait la science auront leur mot à dire dans l'établissement de la

vérité scientifique? Il faut pour poursuivre dignement notre tâche, sinon la coopération, du moins une certaine adhésion des autres races aux principes de notre savoir; et cela supposera quelquefois une retouche de ces principes. Le vrai comme le juste dépend de l'accord des diverses mentalités.

INDISCHE PHILOSOPHIE ALS PROBLEM DER GEGENWART.

Von

STANISLAW SCHAYER (Warschau).

Die nachstehenden Bemerkungen, die als Diskussionsmaterial den Teilnehmern der Tagung „Europa und Indien“ vorgelegt wurden, sind der wichtigen Frage nach dem Hauptwert der indischen Anschauungen für unsere, europäische Gegenwart gewidmet. — Was dürfen wir von dem Bekanntwerden mit den indischen Ideen für uns erwarten? Kann uns das Studium der indischen Philosophie in unserer geistigen Entwicklung weiter helfen und wie?

Das Thema möchte ich auf eine bestimmte Formel zurückführen. Die Aufgabe nämlich, die sich jede Philosophie stellt, das Universum des Wissens, die Totalität des geistigen Lebens zu umfassen, ist eine „unendliche“ und nie restlos zu lösende Aufgabe. Und da es eine Selbstverständlichkeit ist, daß man im „leeren Raum“ nicht philosophieren kann, so ergibt sich zugleich die Notwendigkeit, die Philosophie auf das fruchtbare Bathos der Einzelwissenschaften zu stützen. Mit anderen Worten: der Ausgangspunkt der Philosophie muß in der konkreten Problematik der Physik, der Psychologie, der Soziologie usw. gesucht werden. In diesem Sinne soll auch hier die Frage aufgeworfen werden, inwiefern das fachwissenschaftliche, philologische Studium der altindischen Gedankenwelt zu einer philosophischen Angelegenheit werden kann; anders ausgedrückt: inwiefern es möglich ist, von der Indologie zur echten, philosophischen Problematik zu gelangen.

Die Möglichkeit dieser Formulierung ist bis jetzt noch nirgends behandelt worden. Wohl aber finden wir in der indologischen Literatur zahlreiche Auslassungen und Erörterungen, die den Wert der indischen Philosophie für das Abendland mit Hinsicht auf ihre Vergleichbarkeit mit der europäischen Tradition zu bestimmen bemüht sind. — In der indischen Spekulation tritt uns tatsächlich eine selb-

ständige, relativ unabhängige und unbeeinflußte Gedankenwelt entgegen. Wir vergleichen die indischen Philosopheme mit den abendländischen, und wir beobachten — je nachdem wie wir „eingestellt“ sind — Divergenzen oder Parallelen. Was liegt näher, als darin sei es eine Korrektur, sei es eine Bestätigung eigener Anschauungen zu erblicken[1] und dementsprechend auch von dem Studium der indischen Philosophie, sei es neue Wahrheiten, sei es ein Kriterium für die Richtigkeit der bereits erworbenen Erkenntnisse zu erwarten? Nun ist aber die Analogie überhaupt kein erkenntnistheoretisches Kriterium. Die Tatsache, daß ein ähnlicher Gedanke unabhängig in Indien, in Griechenland und in Europa gedacht wurde, mag für den Historiker wichtig sein; sie mag auch den Psychologen angehen, der darin ein Argument für die Homogeneität des menschlichen Geistes, unabhängig von dem geographischen Milieu, erblicken wird. Für die Philosophie, auch wenn sie dogmatisch ist und gültige Wahrheiten sucht, sind die historischen Parallelen, Analogien und Übereinstimmungen vollständig gleichgültig. „Zusammenstellung des Ähnlichen“ erlaubt uns einen allgemeinen Typus zu deduzieren, wir können auf diese Weise zu einer Morphologie und Typologie des historischen Geschehens gelangen, und die Möglichkeit einer solchen

---

[1] In diesem Sinne hat sich seinerzeit über die Bedeutung der indischen Philosophie Paul Deussen ausgesprochen, so vor allem in der Übersetzung der Vedânta-Sûtras. Die indische Philosophie ist für ihn eine gleichsam „vom Himmel gefallene“ — „aus einem anderen Planeten stammende“ Offenbarung. Er will sowohl Übereinstimmung als auch Verschiedenheit „jener translunaren Weltanschauung“ mit der unsrigen prüfen, in der Überzeugung, daß es „eine Gewähr für die Richtigkeit der Rechnung zu sein pflegt, wenn zwei Rechner unabhängig zu demselben Fazit gelangen“. Die indische Philosophie hätte demnach für den Okzident insofern eine entscheidende Bedeutung, als sie die objektive Richtigkeit bestimmter Lösungen garantiert und bestätigt. Die These von der vermeintlichen Kongruenz zwischen Vedânta, Plato und Kant soll das positive Ergebnis dieser vergleichenden Methode sein. — Ähnlich pflegte auch Schopenhauer die „wundervolle“ Identität seiner Lehre mit der Weisheit der Vedas zu betonen, und er freute sich, seine Philosophie in so großer Übereinstimmung mit dem Buddhismus zu sehen, einer Religion, „welche die Majorität auf Erden für sich hat“.

nomothetischen Wissenschaft wollen wir gerne zugeben. Eine vergleichende Geschichte der Philosophie ist aber selbst noch keine Philosophie, abgesehen davon, daß es durchaus nicht die Aufgabe der Indologie ist, mit neuen, überraschenden Paradigmen abendländische Lehren zu belegen.

Ein beachtenswerter Versuch, die indische Philosophie „vergleichend" zu behandeln — allerdings in einem ganz anderen Sinne, als es bis jetzt in der indologischen Literatur üblich war —, ist neuerdings von Masson-Oursel unternommen worden.[2] Der Begriff der Analogie, mit dem der französische Gelehrte operiert, ist der der mathematischen Proportion auf historisches Geschehen angewendet: Sokrates verhält sich zu der griechischen Sophistik so, wie sich Kong-fu-tse zu der chinesischen verhält. Dadurch soll die überhistorische Ähnlichkeit festgestellt werden, ohne zugleich das Individuelle und das Einmalige außer acht zu lassen. Die Wissenschaft, die mit dieser Methode arbeitet, soll die positive Philosophie sein. Ihre Aufgabe geht dahin, die philosophischen Tatsachen „in der Geschichte und ausschließlich in der Geschichte" zu suchen.

Demgegenüber muß abermals nachdrücklich betont werden, daß die Philosophie in der Geschichte überhaupt nichts „Positives" finden kann. Alles „historisch Gewordene" ist relativ, indem es nur bestimmte Möglichkeiten realisiert: die Fülle, das Ganze, das in der Geschichte seinen vergänglichen Ausdruck findet, bleibt stets eine „unendliche Idee" und ist positiv nicht faßbar. Wir können daher nicht glauben, daß die „vergleichende Geschichte", auch wenn sie sich auf den Grundsatz der Proportion stützt, die Philosophie zu ersetzen imstande sei. Und ferner ebensowenig können wir der Kritik beipflichten, welche Masson-Oursel an dem Begriff der Introspektion übt. Wie wir noch weiter sehen werden, ist diese Frage für unser Problem von größter Bedeutung, und so scheint es zweckmäßig, schon jetzt mit einigen Worten auf diesen Punkt einzugehen. Man habe — so meint Masson-Oursel — zu viel Vertrauen auf die Selbstbesinnung gesetzt und sich der falschen Hoffnung hin-

[2] La Philosophie Comparée, Paris, 1923.

gegeben, daß es genügt, mit Bewußtsein begabt zu sein, um den Charakter und die kausale Verknüpfung unserer Akte und Urteile, unserer Ideale und unseres geistigen Lebens zu begreifen. Die permanente Unsicherheit aller Geisteswissenschaften sei der beste Beweis für die Unzulänglichkeit dieser Voraussetzung. Nun solle aber eine umgekehrte Methode versucht werden, die in der Introspektion keine Lösungen, sondern lediglich Probleme erblickt, und das geistige Leben von der objektiven Seite her, d. h. in seinem historischen Ausdruck zu verstehen sucht. Hierzu wäre folgendes zu bemerken: Es ist allerdings das unabänderliche Schicksal des Menschen, daß er in seiner eigenen Tradition lebt und dadurch sowohl in der Interpretation der Eigenerlebtheit, als auch im Erfassen des Fremdgeistigen vielfach gebunden ist. Die Schwierigkeiten der Introspektion und die Schwächen der Extrospektion, die sich daraus ergeben, sind hinlänglich bekannt. Trotzdem irrt Masson-Oursel, wenn er glaubt, das vergleichende Studium könnte jemals die Introspektion ersetzen, geschweige denn ein objektives Verständnis der fremden Erfahrungen ermöglichen. Die Bemerkung, daß jede, auch die feinste introspektive Analyse, sich nie restlos von dem Aspekt einer bestimmten philosophischen Tradition freimachen kann, ist zweifelsohne richtig. Nun sollte aber diese Erkenntnis auch bei der Anwendung der vergleichenden Methode nicht außer acht gelassen werden. Denn was ist die Gewähr dafür, daß unsere Interpretation z. B. der indischen Probleme, auch wenn sie sich auf „historische Proportionen“ stützt, selbst kein Niederschlag unserer abendländischen Tradition ist? Bleibt man doch in der Geschichte auf alle Fälle befangen; also wohl auch dann, wenn man Positives und Überhistorisches sucht und in diesem Sinne gleichsam das Unmögliche will: aus der Geschichte, aus dem Gebundensein durch Tradition hinauszugehen.

Endlich noch ein anderer Einwand: das Begreifen des Fremdgeistigen in seinem objektiven, historischen Ausdruck ist nur ein besonderer Fall der Extrospektion. Nun gibt es aber ein psychologisches Gesetz, daß wir extrospektiv nur

das zu erfassen imstande sind, was uns in der Sphäre der eigenen Introspektion irgendwie zugänglich ist. Es ist bezeichnend, daß die Beispiele, welche Masson-Oursel als positive Ergebnisse der vergleichenden Methode anführt, zugleich als Illustration und Bestätigung des Gesagten betrachtet werden können. So z. B. wird durchaus treffend beobachtet, daß die Unterscheidung zwischen der volitionalen und der intellektuellen Sphäre eine Besonderheit der modernen abendländischen Psychologie ist und den Indern — auch den Griechen — unbekannt war: daher bedeutet der indische Ausdruck *kalpanā* sowohl das Denken als auch das Wollen, und das gleiche gilt auch für den buddhistischen Begriff der *cetanā*, womit die Aktivität des erkennenden und des wollenden Bewußtseins bezeichnet wird. Man soll aber nicht meinen, daß wir diese Einsicht der vergleichenden Methode, also der „Extrospektion“ verdanken. Denn wie wäre es möglich, die indische Auffassung zu verstehen, wenn die Zusammenfassung des Denkens und des Wollens in einem Oberbegriff der *cogitatio* für uns Abendländer schlechthin unmöglich wäre? Tatsächlich ist uns die in Frage stehende Gegenüberstellung des wollenden und des erkennenden Bewußtseins gegenwärtig auch unabhängig von der Kenntnis der indischen Philosophie problematisch geworden. — „Das Willenserlebnis“ — schreibt Driesch[3] — „ist eine besondere Art des Gedankenerlebnisses, ist also nicht vom Erlebnis *Gedanke* generisch verschieden.“ Zu gleichen Ergebnissen gelangt auch die moderne experimentelle Psychologie. Das Gesagte dürfen wir verallgemeinern und etwa einen folgenden Grundsatz aufstellen: Wir sind in der indischen Philosophie nur das zu verstehen imstande, wofür es auch in uns eine introspektive Resonanz gibt. Das heißt: alles was wir als Gegensatz und Verschiedenheit, als das spezifisch Indische erfassen, ist nur eine „unverwirklichte Möglichkeit“ unserer eigenen Tradition. Wir sehen das ein, und erst dann dürfen wir Analogien suchen, bzw. aus dem Divergenten eine relative Gemeinsamkeit abstrahieren. Die Introspektion ist aber für jede Vergleichung, d. h. sowohl

[3] Die Logik als Aufgabe, 1912, S. 78.

für die analogisierende als auch für die antithetisch verfahrende Methode eine notwendige Voraussetzung, und das muß festgehalten werden. Zugleich wollen wir das negative Ergebnis unserer bisherigen Erörterungen rekapitulieren: daß wir von der Vergleichung der indischen und der abendländischen Philosophie überhaupt keine positiven Erkenntnisse erwarten dürfen. Die philosophischen Intuitionen der Inder sind für uns ebenso relativ wie die des Abendlandes. Historische Analogien und Divergenzen bestätigen nichts, beweisen nichts und widerlegen nichts. Sie sind nur ein wertvolles Material für die Geschichte und für die Völkerpsychologie. Ihr Hauptwert für die Philosophie muß wo anders und auch mit anderen Methoden gesucht werden. Also wo und wie?

Indem wir jetzt nach einer Antwort auf diese Frage suchen, müssen wir unsere gleich am Anfang gegebene Formulierung des Problems in Erinnerung zurückrufen. Haben wir doch ausdrücklich nach der Möglichkeit gefragt, an dem philosophischen — nicht aber an dem historischen — Studium der indischen Ideen zu einer philosophischen Problematik zu gelangen. Darin liegt implizite die Aufgabe enthalten, das gegenseitige Verhältnis der Philologie zur Philosophie zu bestimmen. An diese Aufgabe müssen wir jetzt herantreten.

Wenn wir nun in diesem Zusammenhang von der Philosophie reden, so ist es klar, daß wir überhaupt an keine „Schulrichtung" denken. Wir reden vielmehr von der philosophischen Haltung und wollen die Eigenart jener geistigen Betätigung umschreiben, die uns im Leben der Kultur als „Philosophieren" entgegentritt. Das gleiche gilt auch für den Begriff der „Philologie". Selbstverständlich hat jede Philologie ihre besondere, sachliche Problematik, so auch die Indologie. Davon müssen wir aber vorläufig absehen und zunächst den psychologischen — wenn man will: den phänomenologischen Sinn des philosophischen Interesses für das Fremdgeistige mit einigen Worten charakterisieren.

Die Arbeit des Philologen ist wesentlich eine extro-

spektive Interpretation der literarischen Denkmäler. Das Thema dieser Interpretation ist aber nicht der isolierte geistige Gehalt, den wir im objektiven Ausdruck zu erfassen bemüht sind, sondern die Totalität einer Tradition, die sich im Fortschritt der Geschichte manifestiert. Alles was wir vor uns haben, ist das Werk ein und derselben Kultur, ein Teil in der Einheit desselben geistigen Zusammenhangs. Die Begriffe „Tradition" — „Einheit des geistigen Zusammenhangs" usw. — sind auch der Gegenstand der allgemeinen Kulturwissenschaft, der vergleichenden Geschichte und der Soziologie. Von diesen Wissenschaften unterscheidet sich die Philologie wesentlich dadurch, daß sie nicht von der „Kultur überhaupt" spricht, sondern das Spezifische, das Eigenartige eines Volkes oder einer Völkergemeinschaft begreifen will. Sie ist auf das Individuelle, auf das Inkommensurable eingestellt.

Nun lebt aber auch der Philologe in seiner eigenen Tradition, aus der er nicht heraus kann; er lebt in seiner Geschichte und bleibt stets in der Relativität einer „historischen Situation" befangen. Und so erhebt sich in diesem Zusammenhange die Frage, die für jede Philologie entscheidend ist, und die wir unter keinen Umständen stillschweigend übergehen dürfen: Wie kann der Mensch, der an seine eigene Tradition gebunden ist, das Eigenartige einer fremden Tradition verstehen? Was sind die Voraussetzungen und wo liegen die Grenzen dieses Verstehens? Mit anderen Worten: wie ist die philologische Extrospektion möglich?

Von vornherein dürfen wir die naive „Einfühlungstheorie" außer acht lassen. Abgesehen davon, daß der Ausdruck „Einfühlung" vieldeutig ist und eine Reihe von grundsätzlich verschiedenen Phänomenen deckt, muß doch daran erinnert werden, daß es sich überhaupt nicht um das „Fühlen", sondern um das „Verstehen" handelt. Und wie sollte man sich etwa in den Geist der nichtsubsumierenden Schlußlehre des Nyāya oder auch in buddhistische *dharma*-Theorie „einfühlen"? Das wäre doch ebenso sinnlos, als wenn sich ein Inder in die Transzendentalphilosophie oder auch in die moderne Gestaltpsychologie „einfühlen" wollte.

Die zweite Möglichkeit, die uns hier näher beschäftigen muß, ist die Theorie des Analogieschlusses. Einiges darüber ist bereits vorhin gesagt worden: so waren wir zu dem Ergebnis gelangt, daß eine „historische Analogie“, die sich ausschließlich in der Sphäre des objektiven Ausdrucks bewegt, kein Verständnis des Fremdgeistigen geben kann; und wir haben die Notwendigkeit betont, an die introspektiv gegebene Eigenerlebtheit anzuknüpfen.

Nun wollen wir aber den Wert des psychologischen Analogieverfahrens für die Indologie und speziell für das Studium der indischen Philosophie erörtern. Ich zitiere zunächst eine Stelle aus der „Differenziellen Psychologie“ von William Stern, S. 51 u. ff.: „Bezeichnen wir die physischen und die psychischen Merkmale meiner selbst durch ph und ps, die des ‚anderen‘ durch φ und ψ, so ist mir ps durch Introspektion, ph und φ durch unmittelbare Extrospektion gegeben. Mit Hilfe dieser drei Glieder kann ψ, das Seelische des anderen, auf Grund eines Analogieverfahrens gefunden werden. Die Formel für diese Aufgabe ist ph : ps = φ : ψ.“ Die erste Voraussetzung, auf der die logische Anwendung dieser Formel beruht, „ist die Übereinstimmung der Relationen rechts und links vom Gleichheitszeichen: es muß angenommen werden, daß bei dem anderen die physischen Merkmale ebenso symptomatisch sind für sein Seelenleben, wie meine physischen Merkmale für mein Seelenleben. Diese Annahme darf im weiten Umfange als berechtigt gelten“.

Diesen letzten Satz glaube ich entschieden beanstanden zu müssen. Zunächst sei darauf hingewiesen, daß die Ausdrucksmöglichkeiten in der Sphäre des Objektiven beschränkt sind, während das Geistige, das in dem Objektiven seinen Ausdruck findet: im Wort, in der Mimik, in der Handlung, im Werk usw., eine unendliche Mannigfaltigkeit der Modalitäten umfaßt. Es ist daher durchaus verständlich, daß in vielen Fällen dasselbe „Symbol“ einen durchaus verschiedenen geistigen Gehalt ausdrücken kann. Dabei brauchen wir gar nicht an bewußte Verstellung zu denken: was verbirgt sich hinter der vornehmen Höflichkeit eines

Chinesen, hinter der stolzen Ruhe eines Inders, hinter dem Grinsen eines Negers? Können wir die Mimik immer mit demselben Schlüssel des Analogieverfahrens deuten, wenn uns die Möglichkeit fehlt, das Fremdartige originär nacherleben?

Das gleiche gilt auch — mutatis mutandis — für die Philologie und für die Deutung der indischen Philosopheme in erster Linie. Unmittelbar zugänglich ist uns das literarische Material, der sprachliche Ausdruck indischer Reflexion. Steht man auf dem Standpunkt, daß die Philosophie überall Philosophie ist, daß dieselben Probleme und Lösungen immer wiederkehren, so erscheint die Aufgabe leicht und einfach: es genügt für die indische Terminologie, abendländische Äquivalente ausfindig zu machen, indische Probleme mit den entsprechenden Lehren Griechenlands, des Mittelalters und der Neuzeit zusammenzustellen. Die indische Philosophie ist schon wiederholt unter diesem Gesichtspunkt behandelt worden, neuerdings wieder von Radhakrishnan in seiner zweibändigen „Indian Philosophy".

Über die Wertlosigkeit und Oberflächlichkeit dieser Methode, sofern es sich um das kongeniale Verstehen handelt, braucht man keine Worte zu verlieren. Wenn zwei Wortbildungen aus zwei verschiedenen Sprachen phonetisch identisch sind, so ist dadurch die Identität ihrer etymologischen Provenienz durchaus nicht gesichert. Ähnliches gilt auch hier: wenn zwei Formulierungen eines Problems identisch sind, so ist der philosophische Sinn dieser Formulierungen meistens ein völlig anderer. — Parmenides bezeichnet das absolute Sein als τὸ πλέον, und eine durchaus identische Formulierung begegnet uns in der Chāndogya-Upanishad, wo der Ātman als *bhūman,* als die Fülle, beschrieben wird. In derselben Upanishad lehrt der Vater Āruni seinen Sohn Śvetaketu, daß die Vielheit ein *vācārambhaṇa* — etwa: „eine Ergreifung durch die Rede", und ein *nāmadheya* — eine „Namenssetzung" sei. Und ähnlich behauptet auch Parmenides: τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται, ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ — „daß alles, was die Menschen für wahr halten, ein bloßer Name

sei.“ Sollen wir daraus, wie es Deussen tat, den Schluß ziehen, daß die Metaphysik der Eleaten mit der Lehre der Upanischaden identisch ist? Mitnichten! Für das Verständnis des Begriffs πλέον ist maßgebend die eleatische Überlegung, daß das Nicht-Sein undenkbar ist und daher das Eine Sein das All umfassen und ausfüllen muß. Der *bhuman* der Upanischad ist dagegen ein Synonym der „Glückseligkeit“ *(sukha)*, des vollen und des ungeteilten Besitzes, dessen sich der Erlöste erfreut. Und auch der „Name“ im vedischen Sinne des Wortes ist mit dem griechischen ὄνομα in dem zitierten Aphorismus durchaus nicht identisch. Man muß vielmehr wissen, daß nach der altindischen Auffassung der Name das magische Wesen eines Individuums bedeutet, daß also unter dem Begriff der „Namenssetzung“ etwa so viel wie die Individuation des ungeteilten Ganzen zu verstehen ist. Die Formulierungen sind überraschend ähnlich, zum Teil geradezu identisch, und doch handelt es sich jeweils um durchaus verschiedene Gedanken.

Ganz besonders gefährlich ist das Analogieverfahren, wenn es als Schlüssel zum Verständnis der indischen Terminologie verwendet wird. Man darf nicht vergessen, daß der logische Wert eines terminus technicus sich nur im funktionellen Zusammenhang sämtlicher Begriffe eines Systems bestimmen läßt. Zwei Begriffe, ein indischer und ein abendländischer, können somit vergleichbar sein, sofern man sie isoliert betrachtet; trotzdem braucht ihre Bedeutung für das Ganze der Problematik, für die philosophische Lehre, die sie explizieren, durchaus nicht dieselbe zu sein. Deshalb sind alle Übersetzungen indischer Ausdrücke mehr oder weniger mißverständlich: übersetzt man *vijñāna, buddhi, citta* usw. durch „Bewußtsein“, so darf nicht an das Bewußtsein im abendländischen Sinne gedacht werden; *rupa* ist nicht die „Materie“, *ātman* ist nicht das „Ich“ — die Übersetzung „mein Selbst“ ist besser, aber auch nicht einwandfrei —, *ālambana* ist nicht der „Gegenstand“ usw. Man tut überhaupt am besten, wenn man die indischen Ausdrücke unübersetzt läßt. Man muß sich mit Paraphrasen und Umschreibungen begnügen, wobei der Hauptakzent nicht auf

Ähnlichkeiten, sondern auf Gegensätze und Antithesen zu legen ist. Die Analogie zwischen dem buddhistischen Begriff des *dharma* und der Monade Leibniz' ist wie jede Analogie nur relativ richtig. Betont man nur die Ähnlichkeiten, ohne auf Unterschiede einzugehen, so wird jede Zusammenstellung mißverständlich. Für die Interpretation der indischen Philosophie gewinnt sie einen positiven Wert, wenn man allseitig die Gegensätze und die Unterschiede bespricht. Ein heuristisches Prinzip ist für Indologie nur die Antithese.

Und endlich sei auf noch eine Schwierigkeit hingewiesen, die uns verbietet, die philologische Extrospektion, soweit es sich um philosophische Probleme handelt, auf das Analogieverfahren zu stützen. Wie überall ist auch die indische Terminologie des Sāmkhya, des Vedānta, des Buddhismus aus der lebendigen Sprache der gebildeten Schicht entstanden. Trotzdem ist der semasiologische Zusammenhang zwischen der etymologischen und der philosophischen Bedeutung nur retrospektiv faßbar, d. h. wenn man den Sinn des philosophischen Ausdrucks bereits kennt. Für die Interpretation der platonischen Idee ist die wörtliche Bedeutung „sichtbare Gestalt" — „äußeres Aussehen" usw. irrelevant, erst recht für den Begriff der Idee bei Hume und Locke und vollends für die Kantische Ideenlehre. In Indien liegen die Verhältnisse nicht wesentlich anders. Wenn man den Sinn des buddhistischen Begriffs *dharma* bestimmen will, so darf man nicht Belege aus allen Texten, aus dem Vinaya, aus dem Dhammapada und den Jātakas zusammenstellen. Man darf auch nicht an den vedischen Sprachgebrauch anknüpfen und von der Bedeutung Gesetz, Recht, Tugend usw. ausgehen. Die Lösung darf nur in der philosophischen Literatur, also im Abhidharma gesucht werden. Die Etymologie, die Grammatik und die Sprachwissenschaft können leicht zum Verhängnis für das Studium der indischen Philosophie werden, wenn man die Eigenart der philosophischen Begriffsbildung verkennt und glaubt, hinter der Gleichheit des sprachlichen Ausdrucks die Gleichheit der Gedanken annehmen zu dürfen. Auch hier gelangen wir zum negativen Ergebnis, daß wir bloß durch Analogie-

schlüsse nie und nimmer zum Verständnis des Fremdgeistigen gelangen können.

Glücklicherweise ist der Analogieschluß durchaus nicht die einzig denkbare Möglichkeit, aus der Eigenerlebtheit herauszukommen. Es besteht vielmehr die Möglichkeit des unmittelbaren Verstehens des anderen Du, eines liebevollen Eingehens auf das fremde Erleben; es muß nur eine Voraussetzung erfüllt werden: die Schicksalsgemeinschaft, die Gemeinschaft des existenziellen Lebensinteresses einer Familie, eines Volkes, einer Kultur. Das Bewußtsein einer solchen Gemeinschaft braucht gar nicht als „erweiterter Egoismus" verstanden zu werden. Es handelt sich vielmehr um ein besonderes, eigenartiges und unvergleichbares Phänomen: wir können unmittelbar nur das nacherleben, was uns irgendwie existenziell angeht, was uns irgendwie berührt. Gleichgültiges können wir nicht verstehen; d. h. mit anderen Worten: es gibt kein Verstehen sine ira et studio. Zugleich bedeutet das Verstehen, von dem wir hier sprechen, durchaus keine „Einfühlung". Die Mutter versteht die Sorgen ihres Kindes, sie fühlt nach, aber sie braucht nicht mitzufühlen. Die Sorgen des Kindes, die sie nacherlebt, hören dadurch nicht auf, „fremde Sorgen" zu sein, sie werden dadurch nicht zu ihren „eigenen Sorgen". Oder auch wir sagen: „Ich verstehe wohl diesen Menschen; wenn ich ‚er' wäre, würde ich genau so denken, fühlen und handeln." Indem wir so sagen, klammern wir gleichsam unser eigenes Ich ein, wir nehmen an, daß wir ein anderer sind, hören aber doch nicht auf, das zu sein, was wir in der Wirklichkeit sind.[4] Und wir sagen auch: „Ich verstehe wohl, daß er so gehandelt hat, ich aber würde es nicht getan haben." Mit anderen Worten: wir erfassen in der Sphäre unserer eigenen Introspektion Möglichkeiten, die wir in dem anderen Du verwirklicht sehen, wir erfassen sie unmittelbar im Aus-

---

[4] Absichtlich verwenden wir dieselben Ausdrücke, mit denen Husserl die phänomenologische ἐποχή beschreibt. Allerdings bedarf das Problem einer weiteren Klärung, die hier nicht versucht werden kann. Man vergleiche auch Schelers feine Analysen in seiner Arbeit „Wesen und Formen der Sympathie".



druck (und nicht durch den Ausdruck) und — um es noch einmal zu betonen — wir können das alles, wenn uns das Du irgendwie existenziell angeht.

Was hier für das Verstehen des Psychisch-Individuellen angedeutet wurde, gilt auch für das philologische Verstehen der fremden Kultur. Der menschliche Geist ist ein Mikrokosmos, eine Unendlichkeit von Möglichkeiten, die sich im Verlauf der Geschichte unter dem relativen Aspekt einer bestimmten Tradition aktualisieren. Jede Tradition ist eine Beschränkung, aber die Möglichkeit des stetigen Anwachsens, des Reicherwerdens an verwirklichten Dispositionen gehört zum Wesen der Geschichte. Im selben Maße, wie wir einen inneren Zuwachs erfahren, werden auch die Bedingungen für das Verstehen des Fremdgeistigen im Raume und in der Zeit geschaffen. Und dieses Verstehen ist kein Verleugnen der eigenen Tradition: so wie wir, ein anderes Individuum liebevoll verstehend, unser eigenes Ich nur gleichsam einklammern, genau so ist auch hier eine ἐποχή gegenüber den Reminiszenzen aus eigener Tradition notwendig. Wir sind jetzt gleichsam nicht wir, wir gehen aber trotzdem im Fremdgeistigen nicht auf. Wir denken mit und wir fühlen mit und nehmen zu den fremden Ideen nur insofern Stellung, als es eben innerhalb ihrer eigenen, immanenten Problematik möglich und zulässig ist; aber wir wissen wohl, daß diese Problematik nicht die unsrige ist. In diesem Sinne will der Indologe „die heißen Phantasien der indischen Religionen mitphantasieren, sich mit der Sehnsucht des Buddhismus nach der Stille des Nirvana mitsehnen“ (Oldenberg). Und er will „die Tragödie des Kampfes der beiden Seelen in der Brust des indischen Volkes, der arisch-vornehmen und niedrig-wilden“, mit durchkämpfen. Und er bleibt dabei doch, was er in Wirklichkeit ist: ein moderner Europäer.

Man darf wohl sagen, daß die Einstellung des Philologen gegenüber dem Fremdgeistigen ästhetisch ist, indem doch bei jeder Extrospektion notwendigerweise eine Distanz zwischen dem Ich und dem nacherlebten Du entsteht. Jeder Versuch, diese Distanz zu leugnen, ist unecht, da man un-

möglich im Fremdgeistigen leben kann. Die Humanisten der Renaissance waren keine Römer und keine Hellenen, ebensowenig wie die Neubuddhisten der Gegenwart indische Bhikkhus sind.

Die Möglichkeit, eine fremde Kultur zu verstehen, ist also wesentlich an den Begriff der „philosophischen ἐποχή“ gegenüber der eigenen Tradition gebunden. Eine erschöpfende Analyse einer solchen ἐποχή muß einer besonderen Untersuchung vorbehalten bleiben. Hier gilt es aber, noch eine andere Angelegenheit zur Sprache zu bringen, die mit unserer Frage nach dem Übergang von der Philologie zur Philosophie in einem unmittelbaren Zusammenhang steht. Die Einklammerung der eigenen Kultur, ohne daß wir deshalb im Fremdgeistigen aufgehen müßten, erlaubt uns das Fremdgeistige bewußt als eine Antithese zur eigenen Tradition zu erleben. Dadurch wird aber das philologische Nacherleben zu einer philosophischen Auseinandersetzung. Der Hauptakzent wird jetzt nicht mehr auf das Sachliche, sondern auf dessen Bedeutung für unsere „Situation“, für unsere „Gegenwart“ usw. gelegt. Alles das, was in der Philologie nur gleichsam „latente Einstellung“ war, gelangt nunmehr zu einer reflektierten, expliziten Beurteilung und Ausdeutung. In diesem Sinne kann die philosophische Haltung gegenüber dem Fremdgeistigen nicht mehr „ästhetisch“ genannt werden, und zwar deshalb, weil die „Distanz“, von der wir gesprochen haben, auch aufgehoben wird, weil die nacherlebte Problematik — allerdings als Gegensatz und Antithese — zu unserer eigenen Problematik wird, weil sie jetzt in einen unmittelbaren Kontakt mit unserer Eigenerlebtheit tritt. In dem Fremdgeistigen erfassen wir die verwirklichte Möglichkeit, das eigene Leben auch anders zu gestalten. Die Tradition, in der wir bis jetzt gelebt haben, erscheint uns alsdann problematisch; wir zweifeln an der Absolutheit des Hergebrachten, das „Erledigte“, das „Erstarrte“ wird gleichsam aufgelöst, wird fließend und labil. Wir erkennen die Relativität des bisherigen Aspekts, wir besinnen uns auf andere Möglichkeiten und wir suchen nach einem neuen Halt. Dieses Bewußtsein der Relativität,

dieses Sich-Besinnen und dieses Suchen nach einem Halt gehören aber zum Wesen des Philosophierens.

Das Gesagte möchte ich nun auf das Exempel der indischen Philosophie anwenden. Ihren Hauptwert für unsere Gegenwart erblicke ich darin, daß das Studium der indischen Gedanken zu einer τέχνη μαιευτική werden kann, daß es uns zwingt, die überkommenen Anschauungen einer allseitigen Revision zu unterziehen, die Einseitigkeiten der abendländischen Tradition auf dem Gebiet des Erkennens aufzudecken, und endlich: daß es uns vor neue Probleme stellt und das geistige Leben des Abendlandes um neue Möglichkeiten bereichert. Und diese Aufgabe kann erfüllt werden, wofern es uns gelingt, überall das Eigenartige und das Unvergleichbare des indischen Denkens zu erfassen, die entscheidende Antithese zwischen Orient und Okzident in der ganzen Fülle, im ganzen Reichtum ihrer Problematik zu begreifen.

Sucht man nun nach konkreten Beispielen, so liegt es wohl am nächsten, auf die altindischen Soteriologien hinzuweisen. Denn die indische Philosophie ist in erster Linie eine Metaphysik der Erlösung, und so mag auch die Antithese zwischen Indien und Europa auf religionsphilosophische Gegensätze zurückgeführt werden. Im Buddhismus lernen wir eine Religion ohne Gott und ohne Seele kennen: sollen wir daraus den Schluß ziehen, daß der Buddhismus in Wirklichkeit nichts anderes ist als eine „atheistische Moralphilosophie“ — daß er den Namen der Religion überhaupt nicht verdient? Oder sollen wir vielmehr den Begriff der Religion, den wir der christlich-alttestamentlichen Tradition verdanken, einer Revision unterziehen und das Phänomen der Religion unabhängig von dem Gegensatz Theismus und Atheismus zu bestimmen versuchen?

Für die christliche Theologie ist Gott ein *ens perfectissimum;* zu seiner Natur gehört die *veracitas,* auf die sich

Descartes beruft, um die Untrüglichkeit der Evidenz zu sichern. Aber der Iśvara des Hinduismus ist ein spielender Gott, und die Welt ist seine *māyā*, sein Zauberwerk. Er schafft das Leiden „im Spiel“, und er erlöst die leidende Kreatur auch „im Spiel“, er täuscht die Wesen, er scherzt mit der unwissenden Seele. Die Welt ist ein Puppentheater — man denke etwa an die bekannte Stelle der Bhagavad-Gītā — und Gott ist der Regisseur. Daß diese Auffassung jeder Theodizee ins Gesicht spottet, ist klar. Der indische Theismus ist eine bewußte Bejahung des Irrationalen und des Dämonischen im menschlichen Dasein. Der abendländische Mensch, der hier „weder Natur noch Gott“ herausfühlen kann, und für den es nichts Schrecklicheres gibt, als „das Absurde verkörpert zu sehen“, möchte gern dem Problem, das uns hier entgegentritt, aus dem Wege gehen. Das haben die christlichen Denker Descartes und Leibniz getan — der Indologe wird aber auch hier zur Selbstbesinnung gezwungen.

Das existenzielle Interesse des Abendlandes an der Gedankenwelt Indiens beschränkt sich jedoch keineswegs auf die Sphäre des Religiösen. Es ist von besonderer Wichtigkeit, festzustellen, daß die philosophische Auseinandersetzung zwischen Indien und Abendland auch in ethischen, psychologischen, erkenntnistheoretischen und formallogischen Detailfragen nicht nur möglich, sondern geradezu notwendig ist. Auf die ganze Fülle der Kasuistik einzugehen, ist in diesem Zusammenhang nicht möglich; nur auf einige Probleme mag in aller Kürze hingewiesen werden.

a) Buddhistische und christliche Ethik. Die abendländische Ethik ist wesentlich auf dem Begriff der Sympathie aufgebaut. Man glaubt, die Mitleidserlebnisse und das Mitgefühl seien das notwendige Medium, durch das jede ethische Beurteilung hindurch muß, um überhaupt zustande zu kommen. Dieser Auffassung widerspricht aufs schärfste der Buddhismus.

Zwar steht auch im Zentrum der buddhistischen Ethik der Begriff der Liebe, die *mettā;* aber die buddhistische Liebe bedeutet durchaus nicht „Einsfühlung“ und ist mit

der Sympathie im abendländischen Sinne des Wortes auf keinen Fall identisch. Trotz der Versicherungen von Pischel[5], welcher in der *mettā* die christliche *caritas* sehen wollte, sind die Indologen darüber einig, daß hier etwas wesentlich anderes, Unvergleichbares vorliegt. Allerdings muß zwischen der Ethik des Hīnayāna und des Mahāyāna unterschieden werden. Dem Intellektualismus des orthodoxen Theravāda ist das emotionelle Sich-Hineinversenken in die fremde Persönlichkeit unbekannt. Der buddhistische Heilige steht himmelhoch über dem Sein; er liebt die Kreatur, aber nicht im christlichen Sinne des Mitfühlens und des Drinseins in der leidvollen Welt, sondern „von außen her", als ein milder, verstehender Zuschauer, der selbst dem Jammer des *samsāra* entronnen ist und im Bewußtsein seiner eigenen Immunität gegen das Leiden auf die ringende Menschheit herabschaut. Im Mahāyāna verschiebt sich das Bild insofern, als jetzt im Zentrum die *karuṇā*, das Mitleiden steht. Aber auch die *karuṇā* ist nicht das Mitleiden im Sinne der Einfühlung. Vielmehr handelt es sich auch hier um ein verstehendes Nachfühlen, wobei die Distanz zwischen dem wissenden, das Wesen der leidvollen Wirklichkeit durchschauenden Bodhisattva einerseits, und dem leidenden, im *samsāra* kreisenden Geschöpf anderseits keineswegs aufgehoben wird. Daher ist es auch möglich, daß die buddhistische *karuṇā* sich zugleich mit der *upekṣā*, d. h. mit dem Gleichmut und mit der *kṣanti*, d. h. mit der Nachsicht vereinigt. Der buddhistische Heilige, sei es ein Arahat der Pali-Suttas oder ein Bodhisattva des Mahāyāna, neigt sich dem Leidenden zu, er fühlt ihm nach, aber er fühlt mit ihm nicht mit. Seine „Liebe" ist zwar auf der Erkenntnis der allgemeinen Heilssolidarität fundiert; sie umfaßt nicht nur Menschen, sondern alles Vitale überhaupt; gleichwohl sie ist nicht „blind", sie ist nur ein gütiges Verstehen und bleibt, da sie Verstehen ist, in der Sphäre des kontemplativen, erkennenden Verhaltens. Für die christliche Auffassung mag ein solches im Grunde genommen teilnahms-

[5] Lehre und Leben des Buddha, S. 76; vgl. auch meine „Vorarbeiten zur Geschichte der mahāyānistischen Erlösungslehren", S. 20.

loses, distanziertes und kühles Nachfühlen — die nachgefühlten Gefühle sind nur gleichsam Gefühle — sittlich irrelevant erscheinen. Daß aber in der buddhistischen Ethik ein Versuch vorliegt, an das Problem der Moral von einer ganz anderen Seite, als es im Abendlande jeweils geschehen ist, heranzugehen, das, glaube ich, dürfen wir nicht unterschätzen.

b) Das Problem der psycho-physisch neutralen Wirklichkeit. Das zweite Beispiel soll einer ganz anderen Gruppe von Problemen entnommen werden: wir denken an die im Abendlande traditionelle Gegenüberstellung der psychischen und der physischen Wirklichkeit. Man mag den *ordo rerum* und den *ordo idearum*, wie es Spinoza tat, als zwei Attribute einer und derselben absoluten Substanz auffassen, für die Sphäre der empirischen Wirklichkeit bleibt diese Gegenüberstellung auf jeden Fall obligatorisch. Auch ist das berüchtigte „Leib-und-Seele-Problem" durch diese Alternative wesentlich beeinflußt: der psychophysische Parallelismus und die Theorie der Wechselwirkung nehmen den Dualismus von Stoff und Geist als irreduzible Gegebenheiten hin. Der Materialismus betrachtet das Psychische als ein Epiphänomen des Physischen; der Spiritualismus leugnet die Substanzialität des Materiellen: nichtsdestoweniger sind auch diese „monistischen" Lehren durch dieselbe dualistische Fragestellung bedingt, indem sie einfach je nachdem: das eine oder das andere Glied der traditionellen Alternative ψυχή und φύσις als „unselbständig" und als „abgeleitet" erklären. Die Möglichkeit, daß es empirische Wirklichkeit gäbe, die weder physisch noch psychisch wäre, ist für das Abendland bis jetzt vollends undenkbar gewesen.[6]

[6] Allerdings pflegt man in den Darstellungen der primitiven Kulturen davon zu sprechen, daß dem Naturmenschen die Unterscheidung des Seelischen und des Dinghaften unbekannt sei, daß er Sachen als beseelt auffaßt und anderseits auch psychische Zustände verdinglicht, Zorn, Freude, Haß und Liebe in der magischen Zaubertechnik als „Substanzen" behandelt. In dieser Eigenart des primitiven Denkens erblickt man aber durchweg nur einen Mangel an Erkenntnis, und man wird nicht müde, den Fortschritt zu betonen, den die Philosophie der scharfen

Es ist wiederum das Exempel der buddhistischen Philosophie, die uns lehrt, daß es durchaus möglich ist, das Problem der empirischen Wirklichkeit unabhängig von dem Gegensatz *res cogitans* und *res extensae* zu behandeln. — Die philosophische Weltanschauung des Buddhismus ist pluralistisch. Als terminus technicus, womit der Buddhismus die Elemente bezeichnet, aus denen sich die Wirklichkeit zusammensetzt, wird der Ausdruck *dharma* gebraucht. Die *dharmas* sind weder materielle Atome, noch psychische und phänomenale Gegebenheiten. Materiell sind sie nicht, weil Gefühle, Vorstellungen usw. auch als *dharmas* aufgefaßt werden. Und „psychische Erlebnisse“ — „immanente Gegebenheiten“ des Bewußtseins sind sie ebensowenig, weil auch das Bewußtsein ein *dharma* ist und mit allen übrigen Elementen im „Kontinuum“ *(santāna)* mitfließt. Man kann daraus nur einen negativen Schluß ziehen: daß die *dharmas* psycho-physisch neutral sind, und daß der abendländische Gegensatz zwischen Materie und Geist, Natur und Seele in der buddhistischen Philosophie überhaupt keine Rolle spielt.

Damit hängt zusammen, daß auch der Begriff *rūpa*, den man gewöhnlich als Materie zu übersetzen pflegt, mit seinem abendländischen Äquivalent keineswegs zusammenfällt. Nach der Klassifikation des Abhidharmakośa umfaßt die Kategorie des *rūpa* die vier primären Elemente: die Undurchdringlichkeit, die Klebrigkeit, die Temperatur und die Beweglichkeit; ferner die fünf subjektiven Empfindungsarten mit ihren objektiven Korrelaten: das Gesichtsvermögen und das Gesehene, das Gehör und den Ton usw., und endlich das Element der im Ausdruck nicht erfaßbaren Intentionalität — die *avijñapti*. Im Pali-Buddhismus, in der Dhammasangani und im Visuddhi-magga werden noch andere *rūpa-dharmas* genannt, die im Abhidharmakośa zum Teil in der Kategorie der Dispositionen wiederkehren, so vor allem das Gegenstück zur *avijñapti*, die Elemente des mimischen und des sprachlichen Ausdrucks: die *kayaviññatti* und die *pada-viññatti*.

Trennung von ψυχή und φύσις in der griechischen Spekulation zu verdanken hat.

Überblickt man nun diese Klassifikation, so muß die Übersetzung des Ausdrucks *rūpa* als Materie vollends unmöglich erscheinen. Abgesehen von den vier primären Elementen, die eher Zuständlichkeiten der Materie als Materie selbst bezeichnen, sind hier vor allem die Begriffe *vijñapti (= viññatti)* und *avijñapti* in Betracht zu ziehen. Wenn ein frommer Buddhist die Añjali macht, so ist diese Gebärde von einer zufälligen Zusammenfaltung der Hände äußerlich nicht zu unterscheiden. Und doch ist die Añjali ein verdienstvoller Akt eben dadurch, weil sich zu den übrigen Elementen des *santāna* der *avijñaptidharma*, die fromme, wenn auch unexplizite Intention, zugesellt. Ähnlich wenn jemand die Faust im Zorn zusammenballt, so ist hier für die abendländische Analyse zweierlei gegeben: das physische Phänomen (die zusammengeballte Faust) und der psychische Affekt (der Zorn). Daß man aber die drohend zusammengeballte Faust als Ausdruck des Zornes apperzipiert, ist nach der Lehre des Buddhismus nur dadurch möglich, daß zu dem ganzen Komplex noch ein besonderes Element der mimischen Symbolik, des intentionalen Zusammenhangs zwischen Erlebnis und Inhalt hinzukommt. Dasselbe gilt auch für das Verstehen und für das Erfassen des Sinnes der Worte: wir verstehen die Sprache der Barbaren, der *mlecchas* nicht, weil wir nur Töne, ohne das Element der *vijñapti*, wahrnehmen. —

Und nun bedenke man, daß sowohl die *vijñapti* als auch die *avijñapti* als *rūpadharma* aufgefaßt werden! Treffend bemerkt Strauß, Indische Philosophie, S. 106, daß es in unserer heutigen Ausdrucksweise kein angemessenes Äquivalent für den Begriff des *rūpa* gibt. Strauß schreibt weiter: „Soll dennoch *sabbam rūpam* zusammenfassend charakterisiert werden, so müßte man etwa von dem Menschen in materieller Hinsicht und der nicht-menschlichen Materie, insofern sie auf den Menschen Bezug hat, sprechen.“ Das ist in der Tat die denkbar beste Umschreibung, die man hier geben kann, ganz einwandfrei ist auch sie nicht.

Es ist nicht möglich, in diesem Zusammenhange auch nur annähernd die komplizierte Problematik des *nāmarūpa*

zu erschöpfen. Die Tatsache, daß die buddhistische Analyse den Gegensatz zwischen ψυχή und φύσις nicht kennt, dürfte wohl als gesichert gelten. Dadurch wird aber die im Abendland obligatorische Fragestellung problematisch und zugleich der Weg zu einer wesentlich anderen Behandlung einer Reihe von Tatsachen, so z. B. der Ausdrucksphänomene, angebahnt. Die wertvollen Bemerkungen von W. Stern in seinem Werk „Person und Sache" weisen auf ähnliche Möglichkeiten hin — es ist wichtig, daß diese Möglichkeiten in Indien bereits vor zweitausend Jahren verwirklicht wurden.

c) Die nichtsubsumierende Schlußlehre. Endlich sei noch in aller Kürze auf das Problem der indischen Logik hingewiesen. Wie bekannt, besteht der indische Syllogismus aus fünf Gliedern, die der Reihe nach als die These *(pratijñā)*, die Begründung *(hetu)*, das Exempel *(udāharana)*, die Anwendung *(upanaya)* und die Schlußfolgerung *(nigamana)* bezeichnet werden. Als Schulbeispiel wird folgender Schluß zitiert: „Der Berg hat Feuer, weil er Rauch hat. Wo es Rauch gibt, da gibt es auch Feuer. Zum Beispiel: in der Küche. Hier liegt ein solcher Fall vor, folglich hat der Berg Feuer." Oder auch in der reduzierten Form: „Der Berg hat Feuer, weil er Rauch hat, wie z. B. die Küche." In der indischen Terminologie ist Berg das Subjekt *(pakṣa)*, Rauch der Grund *(sādhana* oder *hetu)*, Feuer die Folge *(sādhya)*. Die Ähnlichkeit dieser kürzeren Fassung mit der ersten Figur der aristotelischen Syllogistik springt in die Augen, und so liegt es nahe, das Subjekt mit dem *terminus minor*, den Grund mit dem *terminus medius* und die Folge mit dem *terminus maior* zu identifizieren. Und doch ist diese Identität nicht nur illusorisch, sondern geradezu irreführend, so daß es nur eine Verballhornung des indischen Schlusses wäre, wollte man ihn nach dem griechischen Vorbild etwa folgendermaßen formulieren: „Alles, was raucht, ist feurig; dieser Berg raucht, also: dieser Berg ist feurig." Die aristotelische Syllogistik ist auf dem Grundsatz der Unter- und Überordnung der Begriffe aufgebaut. Man subsumiert die Begriffe und schließt

von dem Allgemeinen auf das Besondere. Man kann auch von dem „Mitsetzungsverhältnis“ ausgehen: der Begriff Sokrates setzt mit den Begriff Mensch, der Begriff Mensch setzt mit den Begriff „sterbliches Wesen“; folglich: der Begriff Sokrates setzt mit den Begriff „sterbliches Wesen“. Nun leuchtet aber ein, daß dieses Schema auf das indische Beispiel kaum anwendbar ist. Man kann jedenfalls nicht mit einem guten Sinn behaupten, daß der Berg etwas Rauchendes, und etwas Rauchendes das Feuer mitsetzen. Jacobi[7] betont mit Recht, daß die indische Logik eine materielle und nicht bloß eine formale Richtigkeit verlangt. Damit ist aber der wesentliche Unterschied zwischen der indischen und der aristotelischen Logik noch nicht getroffen. Entscheidend für die Charakteristik der indischen Schlußlehre ist vielmehr die Tatsache, daß es sich hier um eine wesentlich andere, nicht subsumierende Form des Schlusses handelt. Das gegenseitige Verhältnis zwischen Subjekt, Grund und Folge läßt sich somit nicht, wie Jacobi irrtümlich glaubt, durch konzentrische Kreise versinnbildlichen. Auch darf der indische Begriff der Konkomitanz *(vyāpti)* auf keinen Fall im Sinne des quantitativen Deckungsverhältnisses verstanden werden. Es ist ein Verdienst von Masson-Oursel[8], dem wir auch sonst eine Reihe von wertvollen Beiträgen zum Verständnis der indischen Logik verdanken, auf diesen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Organon und dem Nyāya hingewiesen zu haben.

Die Möglichkeit einer nicht-subsumierenden Schlußlehre ist allerdings für die moderne mathematische und namentlich für die algorithmische Logik durchaus keine Revelation. Wir wissen, daß es auch nicht syllogistische Formen der Deduktion geben kann, von denen Aristoteles keine Kenntnis genommen hat, und zu denen namentlich die Schlüsse durch Übertragung und durch Zusammensetzung von Verhältnissen gehören: a ist größer als b, b ist größer als c,

---

[7] Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern. Anhang: über die indische Logik, S. 69 ff.

[8] La philosophie comparée, S. 132; vgl. ferner Études de logique comparée (Revue Phil., 1917—1918).



folglich *a* ist größer als *c* und dgl. mehr. Wir bedürfen somit nicht der indischen Philosophie, um die Unzulänglichkeit der traditionellen Logik einzusehen. Gleichwohl ist die Tatsache, daß in Indien eine komplizierte und geradezu raffinierte Schlußlehre auf einer völlig anderen Grundlage ausgearbeitet wurde, durchaus nicht irrelevant. Wir können daraus lernen, daß man nicht nur die Probleme selbst anders als im Abendlande stellen kann, sondern daß auch die begrifflich-formale Bearbeitung unter ganz anderen Gesichtspunkten denkbar ist. Das tiefere Eindringen in die Gedankengänge der indischen Logiker wird auch hier die These bestätigen, daß der Hauptwert der indischen Philosophie in ihrer Unvergleichbarkeit zu suchen ist.

Wir brechen ab und versuchen, die Hauptgedanken in folgenden Sätzen noch einmal zusammenzufassen: Die indische Philosophie kann wohl ein interessantes Thema für die vergleichende Geschichte — „la Philosophie Comparée" von Masson-Oursel — werden. Ihr Hauptwert für unsere Gegenwart liegt aber wo anders. Wir müssen vor allem die Einzigartigkeit der indischen Lehren erfassen und in dieser Einzigartigkeit neue Möglichkeiten des Philosophierens entdecken. Wir wollen uns mit diesen Möglichkeiten auseinandersetzen, und wir hoffen, auf diese Weise die abendländische Philosophie um neue Probleme zu bereichern. Erst dann kann die Indologie für uns an existenzieller Bedeutsamkeit gewinnen und — diesen Gedanken hat bereits vor hundertzwanzig Jahren Friedrich Schlegel ausgesprochen — für das moderne Europa dieselbe Rolle spielen, die einst im Zeitalter der Renaissance die Wiedergeburt der klassischen Philologie gespielt hat.

Es sei uns gestattet, zum Schluß die Ausführungen des genialen Enthusiasten in ihrem vollen Wortlaut anzuführen: „Möchte doch überhaupt das indische Studium dazu beitragen, uns zu der größeren Art und Ansicht der vortrefflichen Männer zurückführen, welche im XV. und XVI. Jahrhundert das griechische Studium zuerst gestiftet haben... Dann würden alle Teile der höheren Erkenntnis als ein unmittelbares Ganzes vereint mit desto größerer

Kraft wirken, und es würden die Herrlichkeiten des Altertums auch in unsere Zeit lebendig eingreifen. Denn niemals entstand noch ein wahrhaft Neues, das nicht durch das Alte zum Teil angeregt und hervorgerufen, durch seinen Geist belehrt, an seiner Kraft genährt und gebildet worden wäre.“ [9]

[9] Über die Sprache und Weisheit der Indier, Heidelberg, 1808, S. 211.

INDISCHE LOGIK.

Von
BETTY HEIMANN (Halle a. S.).

Namhafte Indologen haben sich der Aufgabe gewidmet, Analogien zwischen indischem und europäischem Denken aufzufinden — so nicht nur im Frühstadium der Forschung in Anlehnung an Schopenhauer der Indologe und Philosoph Deussen, der mit seinem Programm: Vedânta-Plato-Kant eine durchgehende Linie von indischer Metaphysik zu Plato und dem Begründer der neueren deutschen Philosophie zog —, auch noch jetzt bemühen sich führende Köpfe unter den Indologen, wenigstens für die entwickelteren erkenntnistheoretischen Systeme Indiens Analogien aufzuzeigen zu Kantischer Philosophie. Man denke vor allem an Stcherbatskys Arbeiten über spätbuddhistische Erkenntnistheorie, in denen er viele Parallelen zwischen dem Spätbuddhismus und Kant im Gesamtgedankengehalt, ja auch in spezifischen Terminis aufzuzeigen sucht.

Aber scheinbar gleiche Resultate erhalten erst ihre charakteristische Färbung durch den Ursprung und den Entwicklungsweg, auf dem man zu ihnen gelangte, und ähnlich klingenden terminis liegen nicht dieselben Begriffe zugrunde. Jeder terminus ist durch die Entwicklungsgeschichte der spezifischen Philosophie, die ihn geprägt, so stark erblich belastet, daß man ihn nicht in einen anderen Ideenkreis übertragen kann, ohne daß er bei seiner Übernahme zu einem unorganischen Fremdkörper in dem neuen Kulturkreis wird. — Hierzu kommt noch, daß bei der Übertragung von einer Sprache in die andere schon überhaupt durch das Medium der Übersetzung der Gesamtinhalt, insbesondere aber die termini, ein gewagtes, subjektives Gepräge bekommen. So erweisen sich die meisten Analogien nur als scheinbare und als eine Verwischung des spezifischen Kulturkolorits. — Aufgabe meiner Darlegungen soll es sein, gerade die Nicht-Analogie zwischen Indien und Europa herauszuarbeiten an dem speziellen Beispiel indischer Logik und Erkenntnistheorie.

Hier am Gebiet der abstraktesten und formalsten Wissenschaft treten die spezifischen Strukturmomente am schärfsten hervor. Wir wollen die indische systematische Logik, d. h. die voll ausgebildete Logik und Erkenntnistheorie unter diesem Gesichtspunkt betrachten, sie der europäischen systematischen Logik und Erkenntnistheorie gegenüberstellen. Indem wir scharf die Eigentümlichkeiten der einen Seite, d. h. des indischen Denkens, hervorheben, wird ohne weiteres sich der Hörer die Abweichungen der ihm geläufigen europäischen Logik ergänzen. — Wir stellen wohlgemerkt nur die am weitesten entwickelte indische Systematik, nicht die Frühstadien indischer Logik, heraus, damit nicht, wenn sich keine Analogien zwischen Indien und Europa hier ergeben, der Einwand berechtigt ist, daß man wissenschaftliche und vorwissenschaftliche Stufen miteinander verglichen hätte und die Verschiedenheiten nicht in der Geistesstruktur an sich, sondern nur in der Stufe der Entwicklung liegen. Es gibt eben nicht nur eine eindeutige, allgemein gültige und deshalb überall analoge Höchststufe, selbst nicht in der formalen Logik.

Der Inder ist — im großen gesehen — ein so einheitlicher Typ Mensch, wie wir es in Europa nur am Typ des religiösen Menschen kennen. In Indien ist selbst jede einzelne tägliche Zeremonie, jede Profanhandlung von Geburt bis zum Tod weltanschaulich bezogen. In weit höherem Maße ist dies noch der Fall bei den geistigen Disziplinen Indiens. Auch die indische Logik und Erkenntnistheorie ist durchaus ursprungs- und zweckbestimmt durch die Gesamtweltanschauung. Wollen wir indische Logik verstehen, so müssen wir einen Blick auf indische Weltanschauung werfen. — Weltanschauung ist in Indien Welt-Anschauung. Aus der Beobachtung der Fülle der tropischen Natur, in ihrem vor Augen fast sichtbaren schnellen Werden und Vergehen ergeben sich, gleichsam aus der Anschauung abgelesen, einzelne weltanschauliche Grunddogmen Indiens: 1. die Wertlosigkeit resp. Belanglosigkeit und Vergänglichkeit des Einzelindividuums in der Fülle der Gesamterscheinungen, 2. die stetige Bewegtheit im kontinuier-

lichen Wechsel der drei Entwicklungsstadien von Werden, Sein und Vergehen. Aus diesen der Natur unmittelbar abgelesenen Grundthesen zieht Indien in weiterer Konsequenz die Lehre von einem allen Gestaltungen zugrunde liegenden Urstoff, der sich in die Einzelerscheinungen zerteilt hat. Diese Lehre vom Urstoff ist nun der Ausgangspunkt für weitere Probleme, z. B. für das Problem vom Ganzen und seinen Teilen.

Auf dieser anschaulichen, weltanschaulichen Basis fußt indische Logik und Erkenntnistheorie, nicht nur in ihrem vorsystematischen Stadium, sondern letztlich zu allen Zeiten.[1] Die Urstofftheorie, die Lehre vom sich Verwandeln und Umwandeln im ewigen Werden, führt zu einem der Hauptprobleme der indischen Logik: zur ganz besonders weit ausgebauten Lehre von Ursache und Wirkung. „Die Eigenschaften des Produktes sind wesensgleich den Eigenschaften der Ursache“, so lehrt noch das späte Nyāya-Vaiśeṣika-System. Zugrunde liegt auch hier noch die Anschauung von der Emanation, die die Eigenschaften des Urstoffs in sich trägt. — Wie alle Erscheinungsformen des Urstoffs eben wesensgleich sind in bezug auf den ihnen gemeinsamen Urstoff, so haben auch die Produkte untereinander eine Wesensgleichheit oder zumindest Ähnlichkeit; indische Logik sucht deshalb mehr das G e m e i n s a m e als das Sondernde zwischen den Erscheinungsformen. Nicht das Abgrenzen = Definieren, sondern Probleme der I d e n t i t ä t, der G l e i c h h e i t und Ä h n l i c h k e i t, der Begriff der I n h ä r e n z, der Begriff der Durchdringung des einen durch das andere (vyāpti), das sind Fragen, die indische systematische Logik immer wieder beschäftigen, in Anlehnung eben an die anschauliche Weltanschauung. Die aus der Anschauung gewonnene Lehre vom Urstoff und seinen Emanationen, von dem Substrat, das den Erscheinungen zugrunde liegt, das sind die nie aufgegebenen Denk-

[1] Bezeichnenderweise ist indische formale Logik (Nyāya) mit der Erkenntnistheorie auf naturwissenschaftlicher Grundlage (Vaiśeṣika) zu einem untrennbaren Doppelsystem zusammengewachsen.

grundlagen.[2] — Aus diesem zähen Festhalten an der Denkbasis erklären sich auch gewisse Inkonsequenzen späterer indischer Erkenntnistheorie. Die buddhistische Schule der Sautrāntikas stellt einerseits die These auf, daß alle dharmas, d. h. alle natürlichen Gegebenheiten voneinander getrennt, absolut isoliert sind. Andererseits aber wieder kann sie sich von der allgemeinen Denkbasis nicht ganz loslösen und erkennt doch noch eine Kontinuität zwischen den isolierten Gegebenheiten an. Es spukt hier immer noch die alte Urstoff-Substrat-Vorstellung. — Und ebenso verfährt auch eine andere buddhistische Schule, die Sarvāstivādins, die gleichfalls isolierte Gegebenheiten annehmen, andererseits aber durch die Annahme gewisser Wirkungs- und Begleitzusammenhänge diese Isoliertheit wieder beschränken oder aufheben.

Im anschaulich Weltanschaulichen verankert ist indische Logik. Daraus ergibt sich, daß nicht nur rationale Geisteskräfte indische Logik gestalten.[3] Wie die Logik die aus der Anschauung abgelesenen Naturgesetze übernimmt, so schließt sie auch nicht die aus der Weltanschauung sich ergebenden ethischen und religiösen Momente aus.[4] So z. B. schiebt indische systematische Erkenntnistheorie bei der Aufzählung der 24 Qualitäten der Substanzen mitten zwischen physikalische Qualitäten psychologische, ja selbst ethisch-transzendente wie Verdienst und Schuld ein. Für diese noch weiter zu untersuchende Eigentümlichkeit indi-

---

[2] Cf. neben dem klassischen Nyāya-Vaiśeṣikam auch die späte Tarka-Literatur (Saṃgraha und Kaumudī).

[3] Da auch alle anderen Disziplinen auf das Anschaulich-Weltanschauliche zurückgehen, gibt es auch bei ihnen keine Trennung zwischen Rationalem und Irrationalem. Einmal kann man in Indien nicht wie bei uns eine Einteilung der Disziplinen vornehmen nach dem Gesichtspunkt: rational oder irrational, etwa Mathematik, Jurisprudenz, Naturwissenschaften auf die eine, Ethik, Religion, Kunst auf die andere Seite stellen. — Ferner fließen innerhalb einer einzelnen Disziplin Rationales und Irrationales ineinander über; cf. hierzu meine ausführlichere Darlegung: Vergleich der Antithesen Indiens und Europas. Kantstudien 1926, p. 549 ff.

[4] Es würde hier zu weit führen, darzulegen, wie auch diese Momente direkt aus der anschaulichen Weltanschauung ableitbar sind.

schen Denkens lassen sich noch verschiedene Beispiele aus dem Nyāya-Vaiśeṣikam anführen. Z. B. finden wir bei der Aufzählung der acht wirkenden Ursachen logisch-erkenntnistheoretische, theistische, atheistische und rein ethische Momente, die sich zum Teil in ihrer Machtsphäre sogar ausschließen, unbekümmert nebeneinander gesetzt. — Aber nicht allein innerhalb größerer Aufzählungsreihen, sondern auch innerhalb der Vorstellungssphäre eines einzelnen Begriffes finden wir erkenntnistheoretisch-logische und religiöse Postulate zusammengewachsen; so z. B. versteht die Jogacāra-Schule des Mahāyāṇa-Buddhismus unter der höchsten zu erringenden Wahrheit gleichzeitig ihre erkenntnistheoretische Lehre von der Leerheit alles Seins und von der Identität alles Wesens neben Buddhaschaft und Nirvāṇa. — So ist hier der Begriff des Höchsten vieldeutig logisch und transzendent wie in den Upaniṣaden etwa der Begriff des ānanda, der Wonne und Unbegrenztheit.

Aber noch über die größeren und kleineren Einzelheiten der Systeme hinaus dringen irrationale weltanschauliche Tendenzen in die formale Logik ein. Das Endziel formaler Logik ist ein durchaus irrationales, religiöses, ist Erlösung. So lautet das erste sūtra der indischen formalen Logik: „Durch die Kenntnis der Wesenheit von Erkenntnisnorm, Erkenntnisobjekt, Zweifel, Motiv, Beispiel, Lehrsatz, Glieder des Syllogismus, Spitzfindigkeit, Entscheidung, Diskussion, Disputation, Schikane, Scheingrund, Verdrehung, Bluff und Diskussionsabbruchsgrund, durch diese (16) Kategorien der logischen Diskussion erfolgt — das Erwerben des höchsten Heils (Erlösung).[5] —

Indische Logik baut auf, nicht allein auf der naturempirischen Primärform der Weltanschauung und ihren reli-

[5] Andererseits dringt auch Erkenntnistheorie und rationale Beweisführung ein in von Natur aus irrationale Disziplinen: z. B. führen rationale Methoden zur Erreichung der Inspiration; so glaubt man an Erlernbarkeit und Erzwingbarkeit der Wunder (Brāhmaṇa-Periode); so sucht man einen erkenntnistheoretischen Weg zum irrationalen, religiösen Endziel, zur Erlösung, z. B. in der buddhistischen Kausalformel.

giösen und ethischen Konsequenzen, sondern auch auf der zweckhaften Sekundärbildung der Naturempirie = der Magie. — Magie setzt voraus die aus der Anschauung gewonnene Lehre von der Gleichartigkeit und in sich selbst Veränderlichkeit aller Urstoff-Emanationen, sie zieht daraus die Konsequenz der Vertauschbarkeit resp. der gegenseitigen Beeinflußbarkeit der Einzelerscheinungen. Latent liegt der gesamten Magie schon das ebenfalls aus der Anschauung gewonnene Gesetz von Ursache und Wirkung zugrunde, das sie zweckhaft umbiegt in bewußte Handlung und berechnete Folge. — Indische systematische Logik zeigt in ihrem Lehrgehalt auch noch Spuren des magischen Ausbaues des Weltanschaulichen neben dem rein naturempirischen.

Ein Teil des Wesens ist nach magischer Vorstellung auch der Name. Wer den Namen eines Dinges kennt, der kennt das Ding selber. Name und Ding decken sich irgendwie im Wesentlichen. Über das Frühstadium indischer Logik hinaus behält Geltung, daß Namens- und Lautähnlichkeit Wesensähnlichkeit bedingen. Etymologische Verknüpfung hat logische Beweiskraft. — Im Magischen ist aber auch das Wort an sich schon zwingende Kraft; eine Aussage über ein Ding bindet das Ding, bestimmt es, wird zum Wesen des Dinges. Hieraus erklärt sich wohl einerseits die auch in späterer indischer Logik beibehaltene Zerlegung eines Dinges in nāma-rūpa, d. h. in Name und Gestalt (= magische und naturanschauliche Denkweise kombiniert), und andererseits haben wir hier wohl eine, wenn auch schwer auffindbare Wurzel für eine der späteren logischen Erkenntnismittel: die autoritative Aussage über ein Ding ist ein vollgültiges Beweismittel neben Wahrnehmung und Schlußfolgerung in der systematischen indischen Logik. Es ist also nicht nur ein rein religiöses Traditionsgefühl, das die Vedaworte als vollgültiges Beweismittel für spätere Wissenschaft gelten läßt, sondern hier sprechen auch magische Reminiszenzen mit. — Auch das unbewußt in der Magie schon angewandte Analogieverfahren (Analogie von Makro- und Mikrokosmos) wird in späterer systematischer Logik, gerade im Nyāya, beibehalten und als vollwertig

anerkannt. So bilden Naturempirie plus Magie die Denkgrundlagen der systematischen Logik Indiens.[6]

Indische Logik, wurzelnd also im Weltanschaulichen im weitesten Sinne, gebraucht auch dieselben Erkenntnismittel wie die Weltanschauung selbst: Anschauung ist das Haupterkenntnismittel, dessen sich auch die indische Logik bedient. Ausgangspunkt für indische Logik ist nicht eine abstrakte Deduktion, ein farblos konstruierter Allgemeinbegriff, sondern die tatsächlich vorhandene Fülle der Gegebenheiten. Anschauung überzeugt, beweist. Deshalb arbeitet der indische Syllogismus, die Lehre vom Schluß, vorzüglich mit Beispielen, nicht allein mit positiven Beispielen, wie in der Musterform des indischen Syllogismus: „Auf dem Berge ist Feuer, weil dort Rauch ist, wie in der Küche", sondern auch bemerkenswerterweise mit negativen Beispielen: „Wo kein Feuer ist, da ist auch kein Rauch, wie in einem Teich." — Aus diesem Bestreben, von der Anschauung aus, den logischen Syllogismus zu erklären, ergibt sich auch eine, unserer europäischen Auffassung direkt widersprechende Auffassung von Merkmal und Merkmalträger. In europäischer Logik bedeutet Merkmal den allgemeinen, umfassenden Begriff, z. B. Säugetier; der Merkmalträger ist der besondere, umfaßte Begriff, z. B. Pferd (cf. Deussen, Geschichte der indischen Philosophie I 3, S. 368). Der Inder dagegen hält sich nur an die Anschauung. Das Merkmal ist ihm eine anschauliche Wahrnehmung, z. B. der Rauch, aus welcher er auf den Merkmalträger, den momentan nicht wahrnehmbaren weiteren Begriff, z. B. das Feuer, schließt. Nun aber ist Rauch (Merkmal) der engere Begriff, denn es gibt auch Feuer ohne Rauch, aber

[6] Vgl. hierzu auch die Ausführungen von Paul Masson-Oursel in La Philosophie comparée, pag. 106 u. ff. Er stellt allerdings diese magische Grundlage indischer Logik einseitig als einzige Wurzel hin, um sie der Anschauungslogik der Griechen gegenüberzustellen. Er verkennt hierbei, erstens, daß beide Denkformen aus einer Wurzel stammen (cf. unsere obigen Ausführungen), und zweitens, daß wir in Indien beide Formen früh-logischen Denkens nebeneinander haben, und zwar gerade die rein naturempirische, wie die Beispiele beweisen, in überwiegendem Maße.

nicht Rauch ohne Feuer; der Merkmalträger Feuer ist aber in Indien der weitere Begriff im Gegensatz zur europäischen Logik. —

Und noch in einem anderen Punkt weist die Besonderheit des indischen Syllogismus auf seinen anschaulichen Ausgangspunkt hin. Wie die Richtigkeit des Syllogismus für den Denkenden selbst aus der Anschauung ersichtbar (evident) ist, muß sie es auch sein für einen zweiten. So ergibt sich aus dieser erkenntnistheoretischen Notwendigkeit das Postulat der Erkennbarkeit für andere, und damit bekommt die indische Logik eine pädagogische Zweckhaftigkeit: der indische Syllogismus unterscheidet zwei Arten seiner Formulierung: den Schluß für sich und den Schluß für andere, wobei der Schluß für andere die weitaus gebräuchlichere Form ist. Die Erkennbarkeit für andere wird das Kriterium für die Richtigkeit des Schlusses: man will deshalb in indischer Logik andere überzeugen, andere belehren, andere bekämpfen. Aus diesen indirekt-praktischen, pädagogischen Zwecken erklärt sich auch die besondere Bedeutung, die in der indischen systematischen Logik die Eristik gewinnt, die Disputation, die Diskussion und ihre Abarten.

Diese Frage nach dem praktischen Anwendungszweck hat uns schon von den einzelnen inhaltlichen Problemen hinübergeleitet zu dem zweiten Teil unserer Betrachtungen, zu den Eigentümlichkeiten indischer Logik, nicht im Inhaltlichen, sondern im methodischen Aufbau. Auf der Weltanschauung fußt die indische Logik; gewisse Hauptprobleme der Weltanschauung kehren dementsprechend immer in der Logik wieder. Alle verschiedenen Schattierungen indischer Erkenntnistheorie müssen sich mit denselben grundanschaulichen Problemen auseinandersetzen (mit der Karmalehre, der Substanztheorie, dem Verhältnis zum Absoluten, der Erlösung usw.). Deshalb kreuzen sich, mehr als bei uns, in Indien die Wege der einzelnen Philosophenschulen immer wieder, weil alle sich nur um diese einigen wenigen grundlegenden Probleme bemühen. So entwickelt sich brahmanische Logik im Nyāya und buddhistische Logik im Mahā-

yāṇa im gegenseitigen Diskutieren und Vorwärtstreiben einiger Probleme. In Indien entwickeln die Probleme die Schulen, nicht die Schulen die Probleme.[7] — Dementsprechend gibt es auch von indischen Philosophen selbst keine objektiven Darstellungen der Geschichte der indischen Logik aus der Zeit der Entwicklung der indischen Philosophie und der daran anschließenden Jahrhunderte. Eine Gesamtdarstellung der indischen philosophischen Systeme, wie sie aus dem 9. Jahrhundert angeblich von Śaṃkara und aus dem 14. Jahrhundert von Mādhavā erhalten ist, ist keine objektive Darstellung, sondern es sind nur kritische Betrachtungen im Sinne einer Ablehnung der anderen, um als Letztes, nachdem gleichsam alle anderen Systeme aus dem Wege geräumt sind, das eigene zu bringen. Man stellt also nicht ein selbständiges positives, isoliertes System auf, sondern setzt sich gleichsam erst mit allen anderen Gegebenheiten, nämlich den anderen Systemen, auseinander.

Der gleiche methodische Grundsatz wie im großen wird auch im einzelnen in indischer Logik angewandt. Nicht wird ein Allgemeinbegriff isoliert, positiv herausgehoben, sondern es werden nach Möglichkeit alle neben ihm stehenden Gegebenheiten mit in Betracht gezogen, der Begriff gleichsam seinem Umfang nach ausgefüllt, nicht nur umrissen in seinen Konturen. Diese Eigenart zu definieren durch Aufzählung möglichst aller unter einen Begriff fallenden Gegebenheiten ist durchaus eine Folge der weltanschaulichen Einstellung Indiens.[8] Einerseits wird die Fülle der einzelnen Gegebenheiten an sich betrachtet und deshalb in Fülle aufgezählt, andererseits überträgt man gleichsam ins Logische die Lehre vom latenten Urstoff, indem man das Gemeinsame zwischen den einzelnen Gegebenheiten postuliert, und sie so unter dem Gesichtspunkt der Ähnlichkeit in möglichster Vollständigkeit der

---

[7] Ein Fingerzeig dafür, daß indische Philosophiegeschichte von den Indologen vorzüglich doxographisch darzustellen ist!

[8] Dementsprechend die Kasuistik auch in indischer Jurisprudenz und Medizin! (Grdr. d. indo-ar. Phil., III, 8 u. 10.)

Aufzählung zusammenstellt. Dieses ist die positive Seite, die indische Logik aus der Weltanschauung heraus zu ihrer Art von Definitionen, die eigentlich Aufzählungen sind, bringt. — Und daneben führt auch noch eine negative Seite zur Besonderheit indischer Definitionen. Definieren, d. h. umgrenzen im eigentlichen Sinne des Wortes, muß Indien verhaßt sein; Absondern, Individualisieren ist das im höchsten Streben, in der Erlösung ja geradezu zu Überwindende. „Bhumān = die Weite, das Uneingeengte, das ist Ānanda = Erlösungsglück, Wonne“, so lehren die Upaniṣaden.

Und nun noch folgender weittragender und deshalb ausführlicher einzuleitender Gesichtspunkt, der Definieren im europäischen Sinne Indien verbietet. Definitionen, Allgemeinbegriffe sind gleichsam starre, unbewegte, leblose Abstraktionen und Deduktionen. Indisches Denken geht aber überall vom Bewegten, Dynamischen aus, entsprechend der Weltanschauung. So sind z. B. indische Transzendenz-Begriffe durchweg Bewegungsbegriffe; der Ṛtabegriff = die funktionelle Weltordnung ist als Funktions- ein Bewegungsbegriff, auch der Karma- und der Erlösungsbegriff sind beides Bewegungsbegriffe. (Kontinuierliche Karmawirkung und Zielstrebigkeit auf den Erlösunsweg!) Auch indische bildende Kunst, selbst die scheinbar unbewegten Buddhastatuen, nicht nur die überbewegten Hindugötter, sind ideell Ausdruck von Bewegung, Aktion, Einmaligkeit (von ihrer ästhetischen Wirkung, die vielleicht Ruhevorstellungen erweckt, soll hier nicht gehandelt werden). Denn auch der Buddhatyp ist nicht ein konstantes Symbol des Gesamtwesens, ist nicht gleichsam ein feststehender Allgemeinbegriff, sondern immer nur Vertreter einer bestimmten Aktion, angedeutet durch die jeweilige charakteristische Geste (mudrā).[9] — Ebenso finden wir in der Rhetorik Indiens weniger statische Vergleiche, weniger Vergleiche auf Grund einer feststehenden Eigenschaft als Bewegungs-Funktionsvergleiche,

---

[9] Cf. ausführlicher hierüber meine Abhandlung über die Bewegungsvorstellung im indischen Denken (Garbe-Festschrift, 1927, p. 95 ff.).

Vergleiche von bewegten Dingen, von Vorgängen.[10] — Entsprechend ist der Grundzug auch in indischer Logik. Statt starrer Allgemeinbegriffe anschauliche, lebendige Aufzählung von Ähnlichem. Der Begriff wird durch Beispiele erlebt, nicht deduziert. —

Auch in der Problemwahl finden wir besondere Bevorzugung derjenigen Probleme, die ausgesprochen auf Bewegungsvorstellung beruhen. So findet besondere Ausbildung das Ursache-Wirkung-Problem, das Kausalitätsproblem im allgemeinen, im besonderen z. B. in der sogenannten Kausalformel der Buddhisten, die aus einem resp. verschiedenartigen Entwicklungsvorgängen sich zusammensetzt; so weist auf Bevorzugung des dynamischen Prinzips im Sāṃkhya und im Vaiśeṣika die besondere Berücksichtigung des Bewegungsvorgangs in der Materie: Mischung und Entmischung der drei Guṇas, Mischung und Entmischung der Atome und Elemente. — Auch in den Theorien über den Wahrnehmungsvorgang kommt die Eigentümlichkeit indischer Auffassung darin zum Ausdruck, daß sie besonders stark das Bewegungsmoment hierbei unterstreicht. Nicht allein hält Indien daran fest, daß die Sinnesorgane zu den Objekten hinwandern resp. vice versa, sondern auch nach der Berührung von Objekt und Organ wickelt sich die momentane Wahrnehmung des Gegenstandes noch in zwei nacheinander verlaufenden Prozessen ab; in der ersten Phase wird nur ein Sein schlechthin wahrgenommen, in der zweiten das spezifische Sein.[11]

Indische Logik fußt also, wie wir darlegen mußten,

---

[10] Cf. l. c. p. 98 und ausführlicher: Festschrift Hultzsch, 1927: „Die Dingbeziehungen der alten Upaniṣaden."

[11] Zur Ergänzung dieser Andeutungen über die noch nicht genügend beachtete Rolle, die das dynamische Moment im indischen Denken spielt, mag auch das dienen, was Prof. Masson-Oursel über den dynamischen Doppelsinn von artha = Sinnesobjekt und Sinnesziel, und Kalpana = Reflexion + Wille, erwähnte in seinem Vortrag auf der Dresdener Tagung Pfingsten 1927. Vgl. auch seine Philosophie comparée z. B. p. 174 und 179 ff., insbesondere auch seine Erklärung von Saṃskāra als stetig selbst bewirkter Seelenhabitus; nicht wird in Indien also ein undynamischer Seelenzustand angenommen wie in europäischer Psychologie.

sowohl im Inhalt als auch in der Methode vorzüglich auf Empirisch-Anschaulichem. — Es führt allerdings daneben eine bestimmte indische Eigenart über das Empirische hinaus ins unfaßbar Transzendente. Und zwar ist es gerade die aus dem Empirischen stammende Neigung, alle unter einen Begriff fallenden Möglichkeiten aufzuzählen, die über das Empirische hinaushebt. —

Die Neigung, alle Möglichkeiten in ihrer kombinatorischen Fülle zu erschöpfen, führt auch zu rein theoretischen Deduktionen in Indien. Man denke an den syādvāda der Jainas und ähnlicher Versuche in den altbuddhistischen Texten, wo man sich bemüht, alle Denkmöglichkeiten heranzuziehen, die es gibt in bezug auf das Sein eines Dinges: ein Ding ist oder es ist nicht, oder es ist und zugleich ist es in gewisser Beziehung nicht, oder es ist weder, noch ist es nicht usw. Aus diesen logisch-kombinatorischen Gründen wird gleichsam ebenso positiv wie das Sein der dazu gehörige Gegenpol: das Nichtsein erfaßt.

Aber nicht allein in diesen eben gegebenen rein theoretischen Möglichkeiten wird das Nichtsein erfaßt, sondern es wird der Begriff des Nichtseins sozusagen auch positiv-empirisch in der Wahrnehmungstheorie behandelt. Wahrnehmbar ist nicht nur nach indischer Vorstellung das Vorhandensein eines Topfes auf einem Platze, sondern auch dessen Nichtvorhandensein an jenem Ort. Einmal umklammert das Sinnesorgan einen Gegenstand, wenn es zu einer bestimmten Stelle des Raumes hinwandert, ein anderes Mal umklammert es, wohlgemerkt in einem ebenso positiven Vorgang des Hinwanderns, den leeren Raum an der bestimmten Stelle, also es erfaßt gleichsam positiv auch das Nichtsein des Topfes an diesem Ort. — So führt Neigung zur Aufzählung und daran anknüpfende Kombinatorik der möglichen Gegebenheiten zum Überschreiten des Empirisch-Anschaulichen in Erkenntnistheorie und Logik. — Es führt die Neigung zur Vollständigkeit indische Logik dazu, zu dem bekannten Gegebenen das unbekannte Korrelat, den Gegenpol zu suchen, dem Sein das Nichtsein, das ebenso empirisch positiv erfaßt wird, an die Seite zu setzen. —

Aber die logische Korrelatsbildung wird, über das Empirische hinausgehend, auch noch zur transzendenten Postulatsbildung.[12] Wie man logisch eine Negierung des Seins im Nichtsein fand, so findet man wertlich eine Negierung des sämtlichen Empirischen in der Aufstellung seines Korrelates, in der Aufstellung des Absoluten. Empirische Weltanschauung ist also die Basis zur Logik und Erkenntnistheorie und logische Korrelatsbildung das Hilfsmittel zur Auffindung des höchsten weltanschaulichen Postulates, des Absoluten. — Dies ist die Eigentümlichkeit der indischen Logik und Erkenntnistheorie: sie ist unlösbar verankert in der Gesamtweltanschauung, ist Anschauungs-Logik mit allen sich daraus ergebenden spekulativen (in der Grundbedeutung von speculari!) Konsequenzen.

Aus unseren Darlegungen ergeben sich die Antworten auf bestimmte Fragen, die die Kongreßleitung uns Vortragenden vorgelegt hat. Für das spezielle Thema: „Indische Logik“ beschränkt sich der Kreis auf diejenigen Fragen, die mit der Denkstruktur Indiens und Europas unmittelbar zusammenhängen.

1. Ist die Denkstruktur Indiens und Europas die gleiche?

2. Ist die Denkstruktur Indiens zu allen Zeiten in sich gleich geblieben, oder hat sie Änderungen ähnlich der europäischen erfahren?

Hieraus ergibt sich als dritte Frage:

Wer und wann konnte und kann indische Denkstruktur erfassen?

Ist indische Logik tatsächlich als Konsequenz der Weltanschauung Indiens zu verstehen, beruht diese Weltanschauung auf zu allen Zeiten in Indien gleich gebliebenen Gegebenheiten der Natur, so sind damit schon zwei Fragen, die die Tagung an uns stellt, beantwortet.

---

[12] Bei der Aufstellung des Postulates vom ungestalteten Urstoff hatte man allerdings auch schon die Grenze der empirisch möglichen Begriffe überschritten, dort gleichsam den Schritt getan zum naturwissenschaftlich-Transzendenten hin wie hier zum Wertlich-Transzendenten.

Einerseits, wie wir schon in der Einleitung andeuteten, lehrt auch indische Logik, weil auch sie weltanschaulich bezogen ist, daß Einzelübertragungen aus einem anderen Kulturkreis Fremdkörper sind und bleiben müssen, weil nur die Grundlagen der Weltanschauung Wurzelhaftigkeit und Kolorit geben, und andere Weltanschauung andere Konsequenzen fordert. — Die Natur in anderen Himmelsstrichen schafft eben andere Weltanschauung.

Und ebenso wie räumlich ist auch zeitlich indische Logik mitsamt indischer Weltanschauung festgelegt. Die Gegebenheiten der Natur sind durch die Zeiten hindurch, gerade in Indien, verhältnismäßig wenig gewandelt durch Menschenwerk in geographischer und sozialer Hinsicht. So ist durch die Konstanz der natürlichen Gegebenheiten Indiens auch die Konstanz der Weltanschauung in all ihren Ausstrahlungen in den Einzeldisziplinen bedingt.

Zum rechten Verständnis also auch der indischen Logik gelangt nur derjenige, der die anthropo-geographischen Fragen voll berücksichtigt.

Für diese Probleme ist der Inder, auch der heutige Inder, der täglich durch Augenschein diese Gegebenheiten immer wieder erlebt, besser prädisponiert als der Europäer. Einen gewissen Ausgleich zugunsten des Europäers finden wir allerdings darin, daß letzterer dem Corpus einheimischer indischer Erklärungsliteratur unbefangener und wissenschaftlich geschulter gegenübersteht.

Und noch ein kurzes Wort zu dem Versuch, indisches Denken unter einen uns geläufigen Begriff zu bringen, unter ein bestimmtes Schlagwort einzufangen.

Wie ich schon früher ausführte, widersteht indisches Denken der scharfen absondernden Formulierung unter einen Begriff. Antithetische Begriffe fließen ineinander über, Rationales und Irrationales, Gott und Welt, Psychisches und Physisches usw. (Ausführlicher habe ich diese Fragen der Antithesenbildung oder vielmehr der Nicht-Antithesenbildung Indiens im letzten Heft der Kantstudien 1926 behandelt.)

Wenn man versucht, als Kennzeichen indischen Geistes

weltleugnende Transzendenz, weltfremde Mystik zu setzen, so verkennt man unseres Erachtens, daß europäische Termini in den indischen Kulturkreis nicht übertragbar sind, weil

1. europäische Termini auf indisches Denken überhaupt nicht passen, und

2. weil Indien nicht in isolierten Begriffen, sondern in Korrelatbegriffen denkt, These und Antithese gleichzeitig berücksichtigt (weltbejahend, weltverneinend ist, Sein und Nichtsein gleich positiv erfaßt usw.).

Und außerdem kann man auch nicht einmal feststellen, daß diese weltleugnende Tendenz, die weltverflüchtigende Abstraktion gerade die am meisten ausgebaute Seite indischen Denkens ist. Einzelne Schulen der Upaniṣaden, des Vedānta und des Spätbuddhismus betonen zwar diese Seite, und in Europa sind gerade diese Ideen vorzüglich bekannt geworden durch besonders glückliche Interpreten wie Schopenhauer und Deussen. Man muß aber immer wieder betonen, daß dies nur ein glücklicher Zufall für Europa ist, und daß auch selbst diese Schulen sich nicht der allgemeinen empirischen Weltanschauung ganz entziehen konnten, und dementsprechend, wie schon kurz gestreift, auch direkt Inkonsequenzen zu ihrem System in ihr System aufnahmen, oder der empirischen Weltanschauung zuliebe ihre Zuflucht zur Lehre von einer „doppelten Wahrheit" nahmen.

Indische Logik ist aber gerade im Gegenteil vorzüglich im praktisch Anschaulichen schon von vornherein verankert.

Wir wiesen darauf hin im besonderen in der Behandlung des Schlußverfahrens (Syllogismus), wir deuteten auf den praktischen pädagogischen Zweck (Schluß für andere, Beweis durch Anschauung, Beispiel, diesbezügliche besondere Färbung der syllogistischen Termini: Merkmal und Merkmalträger).

Alles Beweise dafür, daß man in Indien nicht in weltfremden Abstraktionen, sondern in der anschaulichen Wirklichkeit wurzelt, selbst in einer Wissenschaft, die bei uns sich am meisten von Empirie entfernt.

Doch — wie gesagt — Indien ist niemals festgelegt

nur auf eine Gegenseite: von der empirisch praktisch verankerten Logik führen die Ausstrahlungen ins Irreale, ins Transzendente. Man stellt zum Sein als positiven Korrelatsbegriff das Nichtsein auf, man stellt zum Empirischen schlechthin, als positiven Korrelatsbegriff das Nicht-Empirische, das Absolute.

Indien kennt zwar keine ausschließliche Bindung nur im Diesseits, aber auch nicht nur haltloses Schweben im Transzendenten.

Bhumān, Unbegrenztheit, Ungebundenheit hier wie dort, das ist Ānanda, indisches Denk-Ideal.

DER VEDÂNTA ALS WELTANSCHAUUNG UND HEILSLEHRE.

Von

HELMUTH v. GLASENAPP (Berlin).[1]

Das Wort „Vedânta“ bedeutet „Ende des Veda“ und bezeichnet ursprünglich die am Schluß des Veda stehenden Upanischaden, erhielt aber später die Bedeutung „Endziel des Veda“ und bezeichnet dasjenige philosophische System des orthodoxen Brahmanismus, welches die authentische Interpretation der Upanischaden geben will. Seine erste systematische Zusammenfassung fand der Vedânta in den 555 kurzen Lehrsätzen (Brahma-Sûtras), die dem Vyâsa oder Bâdarâyana, angeblich einem Zeitgenossen Krishnas (nach indischer Tradition 3102 v. Chr. gestorben) zugeschrieben wurden, die aber wahrscheinlich erst im 3. bis 5. Jahrhundert n. Chr. verfaßt sind. Die änigmatische Kürze der Sûtras ermöglichte eine große Zahl von Auslegungen. Es entstanden deshalb in alter wie neuer Zeit eine große Zahl von Kommentaren, die eine autoritative Darlegung der Vedântalehre sein wollen, untereinander aber so stark abweichen, daß sie eine ganze Skala von Systemen darstellen, vom äußersten illusionistischen Monismus bis zum extremsten realistischen Dualismus. Von den verschiedenen Vedântaschulen ist die des Shankara (788—820 n. Chr.) die bedeutendste und heute noch in Indien am meisten verbreitete. Ihre Lehre wird als „*Kevalâdvaitamata*“ (Lehre der absoluten Zweiheitslosigkeit) oder als der Vedânta κατ᾽ ἐξοχήν bezeichnet.

Diese Lehre, die in den zahlreichen Werken Shankaras und in einer unübersehbaren Menge von Schriften, welche sich an diese anschließen, ihren Niederschlag gefunden hat, vertritt gleich dem Mahâyâna-Buddhismus eine zwiefache Wahrheit, eine niedere für den gewöhnlichen Menschen und eine höhere für den Weisen. Vom Standpunkt der niederen

[1] Kurze Wiedergabe des auf der Tagung der Schopenhauer-Gesellschaft am 8. Juni 1927 gehaltenen Vortrags.



Wahrheit stellt sich die Welt als eine Vielheit dar. Unendlich viele Seelen wandeln, mit materiellen Leibern bekleidet, seit anfangsloser Zeit im Samsâra umher und genießen als Pflanzen, Tiere, Menschen, himmlische oder höllische Wesen die Früchte ihrer Taten in immer erneuten Existenzen. Die Welt wird von einem persönlichen Gott (Îshvara) regiert und durchwaltet, dem ebenso wie der ihm untergebenen Hierarchie von Göttern und Halbgöttern ein ausgedehnter Kultus gewidmet wird. Die Vollbringung guter Taten und die Ausführung sakraler Handlungen vermag wohl das Karma eines Individuums zu verbessern, nicht aber eine endgültige Erlösung aus dem Leid der Seelenwanderung herbeizuführen. Den Weg zur Befreiung erschließt vielmehr einzig die Erkenntnis der wahren Wesenheit des Selbst *(Âtman)*.

Das Selbst ist das Einzige in der Welt, das nicht weggedacht werden kann; denn wollte jemand dies tun, so gliche er einem Menschen, der spricht: „Ich habe keine Zunge." Das Selbst ist eigenklar, die Grundlage alles Bewußtseins, kein Objekt der Wahrnehmung, aber Subjekt alles Erkennens. Das Selbst manifestiert sich im Zustand des Wachens, im Traumschlaf, im Tiefschlaf und in der Versenkung. Da in dem höchsten dieser Zustände, in dem der Versenkung, das Selbst am reinsten realisiert und alle Vielheit ausgeschaltet wird, ergibt sich für den Vedânta die Folgerung, daß das einzig Wirkliche eine Einheit ist, und daß alle Vielheit einen geringeren Grad von Realität als diese besitzt. Unbestimmbar, frei von den Unterschieden von Raum, Zeit und Kausalität, läßt sich das Selbst nur andeutungsweise als Denken, Sein und Wonne definieren. Die wahre Beschaffenheit des Selbst *(Âtman)*, welches das einzig Absolute (Brahman) darstellt, das der Welt und allem, was in ihr ist, zugrunde liegt, wird deshalb nicht erkannt, weil es durch etwas anderes verhüllt wird. Ein Vater hört die Stimme seines in einem Knabenchor singenden Sohnes und hört sie doch nicht, weil das Zusammenklingen der Stimme seines Sohnes mit den Stimmen der anderen Knaben ihm das reine Auffassen derselben unmöglich macht.

Das, was den Menschen am Erfassen des Brahman hindert, ist die *Mâyâ*, die Weltillusion. Die Mâyâ hat weder gleiche Realität wie das Brahman — denn dann wäre dieses nicht das einzige Reale —, noch ist sie etwas Nichtexistierendes, denn sonst könnte sie nicht wirken. Die Mâyâ hält die Mitte zwischen Sein und Nichtsein, sie ist nichts Selbständiges, sondern eine vom Brahman abhängige Kraft, die undefinierbar und zauberhaft ist. Warum sie wirkt, bleibt unerklärt; daß sie da ist, beweist die tägliche Erfahrung, daß sie überwunden werden kann, die Erfahrung der zu wahrem Sein Erwachten. Das Absolute wird durch die Mâyâ ebensowenig affiziert wie der Weltraum durch den Regen, wie das reine Licht, das sich in schmutzigem Wasser spiegelt, wie die Sonne, welche ein Wolkenflor umgibt.

So stehen sich zwei Wahrheiten schroff gegenüber: die höhere Wahrheit, für welche nur das All-Eine existiert und alle Vielheit durch Mâyâ bedingter Schein ist, und die niedere Wahrheit, welche die Welt aus dem Zusammenwirken von Gott, Seelen und Stoffen zu verstehen sucht. Der Riß, der zwischen diesen beiden Auffassungen klafft, wird überbrückt durch die Theorie, daß die niedere Wahrheit, so falsch sie vom Standpunkt der höheren Erkenntnis auch sein mag, ein Daseinsrecht hat als notwendige Voraussetzung für die Gewinnung der Erlösung.

Wie alle indische Philosophie ist auch der Vedânta eine praktische Philosophie. Der Zweck des Vedânta ist die Zerstörung des durch die Mâyâ bewirkten Irrtums und die Realisierung der All-Einheit. Dieser Zweck kann nur langsam, Schritt für Schritt, mit den Mitteln der Erscheinungswelt erreicht werden, denn nur mit ihrer Hilfe kann man über sie hinauskommen. Solange die Erscheinungswelt besteht, sind deshalb alle in den heiligen Schriften gegebenen Vorschriften zu befolgen. Dadurch daß der Mensch seine Leidenschaften zügelt, daß er seine egoistischen Wünsche zurückstellt hinter die höheren Ziele, daß er religiöse Handlungen ausführt, ohne einen Lohn im Jenseits zu erwarten, daß er dem Îshvara gläubig ergeben ist, wird seine Seele gereinigt und erhoben. Wenn der Fromme sich in sein

Selbst versetzt, dann erlebt er den Gott, den er bisher als vom reinen Selbst verschieden vorstellte, als die Seele des Alls. Langsam, aber sicher, „wie eine Ameise“, schreitet er fort auf dem Wege zum Wissen, bis ihm schließlich die intuitive Erkenntnis von der Identität von Ātman und Brahman aufgeht. Dann kann er entweder, wenn weitere Belehrung erforderlich ist, nach dem Tode in die Brahmawelt gelangen, um, nachdem er hier durch den Îshvara weitere Unterweisung empfangen, schließlich ins Brahman einzugehen, oder er wird schon auf Erden zu einem „*Jîvanmukta*“, einem bei Lebzeiten Erlösten, und wird damit das, was er in Wahrheit seit Ewigkeit war — das ewige, all-eine Brahman.

Das hohe Ziel wird allmählich erlangt; darum ist das Handeln in der Erscheinungswelt und die Gottesverehrung nicht zwecklos, sondern von propädeutischem Wert. Solange die Identität mit dem Brahman nicht praktisch realisiert worden ist, hat der Kultus deshalb sein Recht. Die Verehrung des — selbst der Erscheinungswelt angehörigen — Îshvara ist deswegen, vom Standpunkt der höchsten Wahrheit gesehen, zwar überflüssig, dennoch aber für den, der noch nicht die höchste Weisheit erlangte, eine unabweisbare Notwendigkeit. Treffend verdeutlicht dies die „Pancadashî“ durch ein Gleichnis: Zwei Leute, die einen glänzenden Edelstein suchen, sehen in der Ferne ein Licht blinken. Der eine von ihnen sagt sich, dies könne der Edelstein nicht sein, und bleibt deshalb an seinem Platz; der andere geht auf das Licht zu, im falschen Glauben, den Edelstein zu sehen. Er erkennt dann zwar, wenn er beim Lichte anlangt, daß dies der Stein nicht sei, kann aber doch von dort aus den Weg zu dem wirklichen Edelstein finden, der ihm ewig verborgen geblieben wäre, wenn er nicht durch einen „förderlichen Irrtum“ auf den rechten Weg gebracht worden wäre. So hat jede religiöse Überzeugung einen provisorischen Wert und dient als eine Hilfskonstruktion, die schließlich den Eingang zur vollen Wahrheit ermöglicht.

Daß die Aufstellung zweier verschiedener Stufen der Erkenntnis der indischen Mentalität entspricht, daß sie nicht nur in der Theorie, sondern auch im Leben zur konsequen-

ten Durchführung gelangen kann, lehren die über Shankaras Tätigkeit als Philosoph und Kulturreformator erzählten Legenden, lehrt das, was uns von Vedânta-Asketen wie dem Heiligen Râmakrishna berichtet wird. So stellt der Vedânta ein in sich geschlossenes Lehrgebäude dar, das in seinen verschiedenen Stockwerken alles umspannt, was der indische Geist an religiösen Werten geschaffen hat, und als Weltanschauung wie als Heilslehre gleicherweise die verschiedenen nebeneinander herlaufenden und einander kreuzenden Elemente zu einer höheren Einheit zusammenzufassen sucht.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß der Vedânta mit seiner Alleinheitslehre und mit seiner Lehre von der illusorischen Beschaffenheit der Welt und ihren Freuden mit der Philosophie Arthur Schopenhauers viele Züge gemein hat; hat doch Schopenhauer selbst nachdrücklich hervorgehoben, wieviel er der indischen Weisheit für die Ausbildung seines Systems verdankte. Die Übereinstimmungen, die zwischen den Anschauungen Shankaras und Schopenhauers bestehen, dürfen uns jedoch nicht blind machen für die weitgehenden Divergenzen, die die Lehren beider Meister in vielen Punkten von wesentlicher Bedeutung aufweisen, und die in der fundamentalen strukturellen Verschiedenheit indischen und abendländischen Denkens ihre Ursache haben.

INDISCHE UND CHRISTLICHE GOTTESAUFFASSUNG.

Von

H. W. SCHOMERUS (Halle a. S.).[1]

In Indien steht das Göttliche im Mittelpunkte des Strebens und Denkens. Das Bewußtsein von der alles überragenden Größe und Bedeutung desselben und die Sehnsucht nach demselben sind die Motive, die die Inder in der Zeit vor den Upanischaden Opfer darbringen und Askese üben, zur Zeit der Upanischaden und nachher über das Brahman spekulieren lassen und in der neueren Zeit ihre Herzen mit hingebender Liebe (Bhakti) erfüllen. In der Zeit des Vedismus ist das Brahman Repräsentant der Kraft, seit den Tagen der Upanischaden Inbegriff des wahrhaft Seienden und in der Bhaktireligion die Stätte und die Quelle aller Glückseligkeit. Und immer in einer bewundernswerten Ausschließlichkeit. Das Brahman allein ist wahrhaft Cit, Intelligenz (Energie), Sat, Sein, Ānanda, Wonne. Der Fromme muß ein Ṛṣi oder Muni, ein Opferkundiger und Büßer, ein Yogin, ein Meditierender, ein Bhaktan, ein Gott Liebender, sein.

Auch Jesus macht völlig Ernst mit Gott. Alles setzt er in Beziehung zu Gott. Er ist der Spender von allem. Ihm gehorsam zu sein, ist ihm seine Speise. In allem sucht er Gottes Ehre. Nur in Gemeinschaft mit ihm kann er leben. Und auch die Menschen sollen Gott über alles fürchten, lieben und vertrauen. Haben nun Indien und Jesus etwa dieselbe Gottesauffassung?

Indiens Gottesvorstellung ist eine von der Denkkategorie der Substanz aus gewonnene. Sein Brahman ist ein τὸ ὄν, eine Substanz, wenn auch die höchste und eine geistige. Widerspricht es nicht dem für Indien doch so charakteristischen Transzendentalismus, wenn man das Brahman als ein τὸ ὄν bezeichnet? Betont Indien nicht sehr stark

[1] Kurze Wiedergabe des auf der Tagung der Schopenhauer-Gesellschaft am 8. Juni 1927 gehaltenen Vortrags.

den Unterschied zwischen Brahman und der Welt? Läßt es sich nicht sogar zur Leugnung der Existenz der Welt verleiten? Wohl sagt Indien „Gott ist Geist“ und glaubt, dadurch einen prinzipiellen Trennungsstrich zwischen Brahman und der Welt gezogen zu haben, faßt das Wort Geist aber nicht im Sinne von Persönlichkeit, sondern nur im Sinne einer geistigen, unveränderlichen und vollkommenen Substanz.

Indien verdankt dem Transzendentalismus viel, vor allem eine Zurückdrängung der Vorherrschaft der den Karmamārga (Werkweg) beherrschenden Magie in der vorupanischadischen Zeit durch den Jñānamārga (Erkenntnisweg) und dadurch eine Vertiefung und Verinnerlichung der Religion. Da man sich aber nach wie zuvor auch dem Brahman gegenüber an die Denkkategorie der Substanz gebunden fühlte, bereitet die Beschreibung seines Verhältnisses zur Welt große Schwierigkeiten. Bedeutet diese nicht eine Gefährdung der Absolutheit des Brahman? Man sucht die Schwierigkeit zu umgehen, indem man entweder die Welt als nicht wirklich existierend ansieht oder Brahmans Verhältnis zu ihr im Sinne der Emanation und Immanenz erklärt. Der Emanations- und Immanenzgedanke führt zwar nicht zum Pantheismus, aber doch zum Theopanismus, für den Gott auch ein τὸ ὄν ist und bleibt. Während der Substanzialismus Indien nicht zum wirklichen Theismus hat kommen lassen — auch in den Bhaktireligionen stößt er auf erhebliche Hemmungen —, erhält der Theopanismus durch den Transzendentalismus einen starken deistischen Einschlag. In ihrem Zusammenwirken aber gewähren der Transzendentalismus und Substanzialismus dem Polytheismus und der Idolotarie Raum. Man verehrt hier das deistisch ferne Brahman in seinen Manifestationen.

Jesus blickt auf Gott, nicht nach der Analogia entis. Gott fällt für ihn nicht unter die Denkkategorie der Substanz. Er ist für ihn der absolute Herr, der mit allmächtigem Willen an und in der Welt handelt, kein τὸ ὄν, sondern ganz und gar eine Person. Da der Begriff der Persönlichkeit nicht unter das Denkgesetz des Raumes fällt, bereitet

das Dasein der Welt Jesu keine Schwierigkeit. Sein Gott kann trotz der Welt der Absolute sein. Und weil Gott der Welt nicht als Substanz, sondern lediglich als die absolute Persönlichkeit gegenübersteht, ist bei Jesu nur Raum für reinsten Monotheismus ohne einen pantheistischen, theopanistischen oder deistischen Einschlag.

Als ein τὸ ὄν kann das indische Brahman nur magisch auf den Menschen wirken. Und dieser verhält sich ihm gegenüber am besten passiv. Und auch das Ziel der Einwirkung Brahmans auf den Menschen ist mehr negativ und passiv als positiv und aktiv bestimmt. Passivität des Handelns folgt auch aus der Minderwertigkeit der Welt. Das Wesen des Yoga besteht deshalb auch in der Unterdrückung aller Betätigung aller Organe und Sinne.

Die Gefährdung der Absolutheit Brahmans durch die menschlichen Seelen sucht man in Indien dadurch zu vermeiden, daß man vom Menschen möglichst viel dem Leibe und möglichst wenig der Seele zuschreibt und die so beschnittene Seele dann mit dem Brahman identifiziert. Damit diese Identität in die Erscheinung tritt, muß das die Seele mit dem Leibe und dadurch mit der Welt verbindende Band zerrissen werden.

In der Identitätslehre liegt eine starke Versuchung zum Atheismus: Warum soll man das Geschehen sich nicht lediglich zwischen der Welt und den Seelen abspielen lassen? Daß atheistische Systeme, wie z. B. das Sāmkhya, entstehen und als orthodox Anerkennung finden konnten, ist nicht Zufall, sondern liegt im Wesen der Sache begründet. Die Grundelemente indischer Weltanschauung lassen es zu, daß man Atheist ist, wenn sie es auch nicht fordern.

Weil Jesus auf Gott nicht sub specie der Substanz sieht, bedeutet für ihn die Menschenwelt keine Einschränkung Gottes. Denn im Bereiche des Persönlichen gilt das Denkgesetz des Raumes nicht. Gott hat als die absolute Persönlichkeit die Möglichkeit, seinen Willen auch freien Menschen gegenüber, ja durch sie durchzusetzen. Wenn Gehorsam gegen Gott gefordert wird, so bedeutet das keine Verneinung des Persönlichkeitscharakters des Menschen, son-

dern zeigt den sichersten Weg zur Behauptung und Vollendung des Menschen als Persönlichkeit.

Inhaltlich ist der allmächtige Wille des absoluten Gottes Jesu bestimmt durch die Liebe. Jesus kennt den allmächtigen Gott nur als den Gott der Liebe. Da er sich selbst im Dienste dieses Liebeswillens stehen weiß, ist es ihm das Sicherste vom Sicheren, daß Gott die Liebe ist. Seine Religion ist deswegen auch im Vollsinn des Wortes eine positive Erlösungsreligion. Die indische Religion ist dagegen eine negativ orientierte Erlösungsreligion. Dieser Unterschied spiegelt sich auch in der verschiedenen Art der Frömmigkeit hier und dort wider.

Wenn in dem Obigen der Unterschied zwischen indischer und christlicher Gottesauffassung stark betont worden ist, so ist es geschehen, weil ich glaube, daß es für ein gegenseitiges Verstehen und Schätzen dienlicher ist, die vorhandenen Unterschiede als solche anzuerkennen. Europa und Indien können voneinander lernen, aber schwerlich, wenn man die Dinge nicht so sieht, wie sie nun einmal sind.

GL'INSEGNAMENTI DELL'INDIA RELIGIOSA ALL'EUROPA.

Di

CARLO FORMICHI (Roma).

Non tutte le correnti del pensiero religioso indiano sono note all'Europa, e se vogliamo indagare gl'influssi che esso può esercitare su noi, è necessario prendere in considerazione soltanto le dottrine che, più o meno imperfettamente, sono state divulgate fra il nostro pubblico.

Un primo insegnamento che l'India ci porge negli inni religiosi del Rig- e dell'Atharvaveda, nei grandi poemi epici del Mahâbhârata e del Râmâyaṇa e nei Purâṇa, è quello di trasformare l'idea che noi si ha generalmente della Natura. Noi vediamo in gioco nell'Universo solo delle forze meccaniche, cieche, inconscienti, che ci conviene conoscere unicamente per cercar di dominare. La terra, l'acqua, l'aria, il fuoco in tanto ci preoccupano in quanto servono alla nostra esistenza, e dimentichiamo che siamo noi stessi un aggregato di terra, acqua, aria e fuoco. Fra l'uomo e il mondo esterno più che una omogeneità, una solidarietà, noi scorgiamo una eterogeneità, un dissidio, e poichè amiamo noi stessi non amiamo la Natura che è diversa da noi, e con terrore pensiamo alla morte che dissolverà il nostro corpo negli elementi. I nostri poeti che magnificano le grandezze della Natura noi non li prendiamo sul serio.

Il mondo politeistico dell'India, invece, toglie questo dissidio fra l'uomo e la Natura e ci avvezza ad osservare la vita umana nella vita universale, a non credere insuperabili i confini tra spirito e materia, a tener sempre presente che il più nobile dei nostri pensieri è in ultima analisi un pezzo di pane o un frutto della terra digerito e assimilato. C'è un genio nel sole che riscalda, c'è un genio nel vento che purifica, nella nuvola che tuona, nel fuoco che divampa, nel liquore che inebria, nella pietra che scintilla. L'uomo non vive disarmonicamente la sua vita nel gran Tutto, non è appartato dal resto del mondo, ma respira col vento, vede

col sole, ode con l'etere, feconda con l'acqua, assimila con la terra, ama odia pensa e medita col resto della Natura. L'Universo è il grande tempio di Dio che del suo alito riempie ogni cosa, del suo alito che è moto, vita, pensiero, estasi, un perenne inestinguibile conato a forme sempre più alte di esistenza.

Questo atteggiamento religioso che è proprio della stirpe ariana, ossia della nostra stirpe, deve necessariamente aver per noi un fascino irresistibile, ad onta sieno stati inoculati nelle nostre vene i germi di religioni semitiche che dell'armonico pulsare della vita cosmica e dell'umana non tengono più il minimo conto e tutto riducono a un patto d'alleanza fra un onnipotente monarca nel cielo e un suo popolo prediletto sulla terra. Il grandioso mondo dei miti e delle leggende indiane sarà sempre per noi il migliore antidoto al tossico della visione religiosa semitica angusta, unilaterale, fomentatrice d'intolleranza e irriducibilmente avversa allo spirito scientifico-filosofico.

Per merito soprattutto di Paolo Deussen l'Europa è stata messa in grado di conoscere gl'insegnamenti contenuti nelle Upanishad, le quali insieme ai testi buddhistici costituiscono ciò che di più grande l'India ha prodotto nel campo spirituale. Le Upanishad furono il conforto della vita e della morte di Schopenhauer quando ancora la traduzione che di esse si aveva era nebulosa ed infedele. Oggi nella limpida versione tedesca di Paolo Deussen le Upanishad non sono più nè un segreto nè un indovinello per noi, e se non riescono ad essere il conforto della nostra vita e della nostra morte è per difetto dei nostri occhi, non già della luce che ci giunga imperfetta e intorbidata.

Un primo immortale insegnamento che ricaviamo dalle Upanishad riguarda il metodo della ricerca spirituale. Se vogliamo indagare il mistero dell'Universo uopo è rinunziare a studiarlo nelle sue parti, come appunto fa la nostra scienza, la quale è costretta a rimandare sempre più indietro la risposta definitiva circa il problema delle origini, simile ad un debitore che rimanda d'oggi in dimani il pagamento del suo debito e poi non paga mai. L'Universo nella sua

interezza si manifesta a noi là dove meno ce l'aspetteremmo: nel nostro piccolo io. Nel microcosmo si riflette il macrocosmo; conosciuto un solo piccolo pezzo di ferro conosco tutto ciò che è fatto di ferro; conosciuto me stesso conosco il resto del mondo: *tat tvam asi*. La parola âtman, vale a dire, l'io, il me stesso, è l'alfa e l'omega d'ogni indagine metafisica. Se cerco il mistero fuori di me, m'impiglio nella rete della legge della causalità e il mistero non lo raggiungo mai, e, non raggiungendolo mai, finisco con credere che addirittura non esiste. Se cerco il mistero in me, lo scopro subito in quel soggetto del mio conoscere che non si lascia da me conoscere e che vede senza essere veduto, ascolta senza essere udito, assapora senza essere assaporato, e via dicendo. L'âtman è fuori della legge della causalità, fuori dello spazio e del tempo, e ci fa trovare in presenza di Dio e dell'anima.

L'âtman è innanzi tutto vita (jîva), e la vita ha di caratteristico che è portata ad espandersi e poi a rientrare in sè stessa, ad ascendere su su fino all'estasi della conoscenza (ânanda), e a discendere giù giù fino alla pura manifestazione di respiro o di calore, fino a uno stato che non è più percepibile dai nostri sensi. Nulla di più mobile, di più irrequieto della vita, dell'âtman, va e viene senza posa, esce fuori di sè stesso per osservare il mondo esterno e poi, quasi pentito, si affretta a rientrare in sè, a raccogliersi, a nascondersi. È come un fuoco che scaglia faville, un ragno che distende la sua tela, un falco che lascia il nido, vaga qua e là per l'aria e infine torna al luogo del riposo. A lungo l'âtman non può stare fuori di sè, e ciò viene provato dalla necessità del sonno. Quando noi si dorme, l'âtman fa una delle sue incessanti ritirate, non arriva alla sua ultima stazione, come quando moriamo, e che resta a noi invisibile, ma si ferma alla stazione del respiro percepibile ancora da noi. Nel sonno ogni nostro senso cessa dal funzionare, ma il respiro non si arresta, è già una delle forme dell'âtman che rivelano la sua immortalità. L'irrequieto folletto (yaksha), come lo chiama un vate dell'Atharvaveda, è sempre pronto a fuggire, a nascondersi, se si trova a disagio

nella sede che ha scelta. Se un ramo dell'albero è corroso dai bachi, fugge da esso l'âtman, e quello si dissecca. Se un gagliardo dolore fa spasimare un organo del nostro corpo, batte l'âtman subito in ritirata e noi si cade in deliquio. Quando si muore possiamo distintamente osservare il retrocedere che passo passo l'âtman fa in sè stesso: prima a perdersi è la coscienza ma si continua a respirare, poi s'arresta anche il respiro, ma perdura il calore del corpo, e quando il calore del corpo anch'esso sparisce, perdiamo di vista il folletto che fugge; ma non perchè lo perdiamo di vista possiam credere ch'egli non esista più, ch'egli sia morto. Muore ciò che è abbandonato dall'âtman, ma non già l'âtman lui stesso imperituro ed eterno. La vita non può essere la morte; pensare che la vita muoja è una contraddizione nei termini; muore piuttosto tutto ciò da cui la vita esce.

Il concepire la vita come una energia perenne che da una forma sottostante perfino al calore e quindi impercepibile dai sensi, arriva a manifestarsi come pensiero e coscienza, significa proclamare l'immortalità dell'anima e la certezza della rinascita. Se i pretesi morti non tornassero ad occupare i loro posti qui nel mondo dei vivi, a quest'ora qualunque cielo e qualunque inferno sarebbe colmo e costretto a chiudere le porte. Come è che il mondo di là non si riempie mai ad onta che dall'eternità la morte non si sazia di vivi come il fuoco di legna, ed il mare di fiumi? Gli è che dal mondo di là tornano i morti su questa terra; gli è che nell'universo nulla di nuovo viene mai creato; gli è che tutto ciò che nasce è destinato a morire e tutto ciò che muore è destinato a rinascere (saṃsâra).

Ecco come dall'osservazione del mio piccolo io, del mio âtman, riesco a dar fondo a tutto l'Universo, a scoprire in esso il mio âtman medesimo, la sostanza imperitura, la realtà della realtà (satyasya satyam).

L'âtman che è in me e nel resto dell'Universo sarà l'ebrezza della mia meditazione, il conforto della mia vita e della mia morte, in quanto mi rivelerà un mondo non contingente, sostanziale, una forma di esistenza dell'anima svincolata dalla materia e perfettamente beata. Cesserò dal-

l'amare le cose di questo mondo in loro e per loro e le amerò invece nell'âtman e per l'âtman: non per amore della moglie la moglie è cara ma per amore dell'âtman; non per amore del marito il marito è caro ma per amore dell'âtman; non per amore dei figli i figli sono cari ma per amore dell'âtman.

L'âtman detronizza così tutti gli dei e di essi prende il posto; ma a differenza degli dei non ha bisogno di capri immolati e d'incenso, non ascolta le preghiere, non largisce grazie, non si lascia adorare in un tempio, disdegna di venir raffigurato nei simulacri, è un iconoclasta, un nemico del culto esterno, un amico della purità delle intenzioni, delle opere buone, e soprattutto della meditazione.

Ecco una forma di religione fatta per pochi eletti e non adatta alle masse. Per essere gradito a queste ultime l'âtman dovrà rassegnarsi a lasciarsi personificare, e cesserà allora dal parlarci il suo linguaggio tanto suggestivo.

Per quanto la dottrina delle Upanishad, non indulgendo alle esigenze religiose delle masse e facendo di Dio una astrazione, sublime sì, ma pur sempre una astrazione, condanni sè stessa ad essere un verbo esoterico e la religione di un piccolo numero d'iniziati; essa, tuttavia, per dimostrare l'esistenza dell'âtman, ossia d'una realtà sostanziale, di un *Ding an sich,* soddisfa la maggiore aspirazione religiosa dell'uomo, che è quella di sopravvivere per l'eternità dopo la morte. Vero è che il rientrare dell'âtman in sè stesso o, per adoperare il linguaggio ortodosso brahmanico, il riassorbimento nel Brahman, è accompagnato dalla perdita della coscienza individuale. „Dopo la morte non c'è più coscienza", dice nettamente Yâjñavalkya a Maitreyî. Vita eterna dunque, sì, dopo la morte, ma non più individuale. Un grande passo è stato fatto per sradicare l'egoismo dal cuore dell'uomo ed insegnargli a concepire il divino con l'oblio dei gretti interessi terreni. Se non che, sostituito il noumeno al fenomeno, la realtà dell'essere alla parvenza dell'illusione, non si è mica proclamata la vanità del tutto, ma anzi si è scoperto il sommo bene, la suprema delizia, il massimo valore della vita. Le Upanishad non rinnegano la vita, ma, al pari di tutte le altre religioni, si preoccupano di trovare

la forma di vita perfetta, ossia, secondano la naturale tendenza dell'uomo di vedere ogni bene nell'essere, ogni male nel cessare dall'essere, subordinano, insomma, la ricerca del vero ai diritti della vita.

Ed ecco il Buddhismo abbattere l'ultima trincea nella quale si era ricoverato l'egoismo e rivendicare alla verità tutti i suoi diritti indipendentemente da quelle che possono essere le esigenze della vita. Non si è mai più ragionato nel mondo con maggiore spregiudicatezza e coraggio. L'essere, il Buddha predicò, non esiste, esiste soltanto il divenire; l'io è una illusione, un aggregato di materia fatalmente destinato a trasformarsi, risolversi nei suoi elementi e perire; il fondo della vita è dolore e vita altro non è se non sete cieca di vivere alimentata dall'ignoranza ed alimentatrice di eterno dolore. Vita è desiderio, è passione, si sostenta da sè come il fuoco, senza tregua, e non ha nè principio nè fine in quanto che si perpetua, attraverso il saṃsâra, d'una in altra esistenza, sotto l'impero della ferrea legge della causalità. Non c'è scampo possibile agli effetti d'una cattiva azione. Ha bel nascondersi l'uomo nelle profondità del mare o nei campi infiniti dell'aria o nelle più riposte caverne dei monti; il karma, maturatosi, va a scovarlo nel nascondiglio e lo punisce. Vano è contrastare alla legge morale che è legge di natura e non si lascia modificare, e, tanto meno, impedire da nessuna potenza umana o divina. Il malvagio, o prima o poi, riceve il suo castigo così come il virtuoso, o prima o poi, il suo premio. Se non che, le stesse opere buone non emancipano l'uomo dal male che è l'esistenza, sempre che alla loro radice si annidi il desiderio, l'attaccamento, la sete di vivere. La vera virtù, quella che non è più seme di rinascita, consiste nell'aprire gli occhi alla vanità e miseria dell'esistenza, e nell'abolire ogni limite alla capacità della propria abnegazione. Bisogna compiere il miracolo di passare colmo di benevolenza in mezzo a un mondo di malevoli, inerme in mezzo a un mondo di armati, privo d'ogni cupidigia in mezzo a un mondo di avidi. Occorre, insomma, che tutti i valori s'invertiscano, a cominciare dal massimo, ossia dalla vita, che invece d'es-

sere il sommo fra i beni diventa il sommo fra i mali. È evidente che la fausta meta d'una simile dottrina non può essere la vita eterna, ossia l'eterno male, ma, anzi, la liberazione definitiva dal pericolo di vivere. Questa liberazione è il Nirvâṇa, ossia lo stato in cui ogni residuo di desiderio e di passione si è spento, ogni sete di vivere si è estinta. Il Nirvâṇa non è mica un lido fantastico e misterioso dal quale nessun viaggiatore, approdato che vi sia, non fa più ritorno. È una esperienza d'ogni uomo che riesce a diventare un Buddha, è una realtà che non si lascia descrivere con parole, ma che, provata dal Buddha e da lui promessa a quanti giungono al termine d'una vita santa, esercita sulle anime un fascino non inferiore a quello di qualunque paradiso e luogo di delizia ultraterreno.

È un fatto che una simile dottrina contraria al nostro sentimento, ripugnante alle nostre abitudini di pensiero, paurosa tetra forsennata nella sua radicale condanna della vita, penetra nelle nostre anime a nostro dispetto, ci lascia ammirati col suo grandioso organismo logico, ci discopre orizzonti inaspettati d'una vastità incomparabile. Più vogliamo persuadere noi stessi che quanto il Buddha ha predicato è assurdo, più si rinsalda in noi l'impressione di trovarci dinanzi alla rivelazione della verità. E questa impressione è tanto più legittima in quanto onestamente dobbiamo confessare a noi stessi che certe parti della dottrina restano un mistero per noi. Come si fa a condannare ciò che non si capisce perfettamente? Chi in Europa può dire d'essere andato in fondo al concetto, fondamentale nel Buddhismo, della catena delle dodici cause (pratîtyasamutpâda)? Il Buddhismo, inoltre, non è soltanto una teoria, è anche una pratica. Chi in Europa può dire d'aver praticato sul serio gli esercizi spirituali del yoga propri del Buddhismo?

Ci troviamo, dunque, necessariamente di fronte a una creazione spirituale della quale possiamo procacciarci solo una nozione imperfetta. Ma per imperfetta che sia tale nozione, quanti mai non sono gl'insegnamenti di cui ci arricchiamo! Impariamo, innanzi tutto, a spogliarci del pregiudizio che le verità utili alla vita sono le sole ammis-

sibili. La verità non deve essere asservita a nulla, nemmeno alla vita. L'India nel Buddha ci porge l'esempio dell'uomo che ha reso alla verità il massimo ossequio. In confronto della voce tonante del Buddha pare fioca perfino la voce di Leonardo da Vinci quando sentenzia: „ed è di tanto vilipendio la bugia, che s'ella dicesse ben gran cose di Dio, ella toglie di grazia a sua deità, ed è di tanta eccellenza la verità, che s'ella laudasse cose minime, elle si fanno nobili."

Il nostro occidente conosce tutte le esperienze, i vantaggi e gli svantaggi, del tenore di vita che si conforma alla natura; ha, più o meno, sempre vissuto secondo natura, paganamente, ed ignora il rovescio della medaglia, ossia, che cosa l'uomo guadagna e perde nel vivere contro natura, nello estirpare radicalmente il desiderio, le passioni, la volontà stessa di vivere. È questo ultimo il conato massimo che si può aspettare dall'uomo: il superamento della propria natura. Lo ha compiuto il Buddha, tentano di compierlo i suoi seguaci, per una via che è fatta di rettitudine, sacrificio, spiritualità. Se è vero che, come dice Carlyle: „denial of Self, annihilation of Self: this is yet the highest Wisdom that Heaven has revealed to our Earth", non è il Buddhismo la massima saggezza che non già il cielo, ma l'uomo eroico, il superuomo, ha rivelato alla terra? Finchè si predica l'abnegazione e il sacrificio di sè, e poi si aggiunge che la vita è il massimo bene, poca speranza c'è invero che l'uomo s'induca a far getto di tutto ciò che gli assicura il possesso più pieno e più lungo di quel massimo bene, s'induca a non compiacere all'egoismo, a rinunziare ai godimenti dei sensi, all'acquisto di ricchezze, alla caccia al potere, alle gare, alle competizioni, alla guerra. Solo quando la vita appare nella sua labilità e vanità, può l'uomo annichilire sè stesso, val quanto dire, rifiutare a sè stesso una voluttà, largire il proprio danaro ai poveri, frenar l'ambizione, soffocar l'odio e la collera, votarsi alla scienza, alla patria, alla famiglia, al prossimo. Ogni cosa più grande, più bella, più eroica, guardata nel fondo, non è amore e attaccamento alla vita, ma disprezzo di questa, emancipazione dall'istinto di affermarci, esser noi, figurar noi. La vera carità è quella

che si pratica di nascosto; l'arte somma è quella che si coltiva in sè e per sè indisturbata dagli interessi individuali dell'artista e a volte perfino contrastante con questi ultimi; il vero eroe è il milite ignoto. La presenza dell'io intorbida, rimpiccolisce ogni cosa; la eliminazione dell'io crea il sublime e l'eterno. Fare l'apoteosi della vita equivale a fare l'apoteosi dell'io, rinfocolare le passioni, perpetuare i conflitti. Non c'è nulla di più contento ed ebro di sè, nulla di più arrogante quanto la vita nella sua esuberanza. Il sano non crede più che esiste la malattia e non vuol sentirne parlare, il robusto non può figurarsi d'essere debole e disprezza la debolezza. La vita, che è essenzialmente instabile e caduca e senza posa cammina verso la morte, facilmente dimentica la propria labilità, s'illude d'essere immortale, fa come il gobbo che dimentica di aver la gobba e s'inferocisce contro tutti coloro che glie la rinfacciano. Lo stato d'animo meno religioso e più adatto all'errore, al peccato, alla ingiustizia e alla crudeltà, è quello dell'uomo ubriacato dalla pienezza, sovrabbondanza di vita. Che cosa altro mai varrà allora a frenare l'ambizione, l'ira, la libidine del potente se non l'ammonimento continuo, implacabile, che dietro la salute sta in agguato la malattia, dietro la gioventù la vecchiezza, dietro la vita la morte, dietro la colpa il castigo? Ciò sanno così bene gl'indiani che perfino uno scrittore di politica, Kâmandaki, istruisce il suo principe ideale con queste sentenze: „chi mai vorrà violare la giustizia per compiacere a questa nostra persona carica di ansie e d'infermità e destinata a perire oggi o domani? Questa nostra persona che per un momento e con difficoltà si rende piacente per mezzo d'artifizi (bagni, massaggi, profumi, fregi), ha veramente la consistenza dell'ombra, e deve essere considerata come una bolla d'acqua. Come mai i forti caratteri si lasceranno dominare da quei mollissimi nemici chiamati sensi, somiglianti ad un ammasso di nuvole che spinte da un gagliardo vento errano di qua e di là? La vita dei mortali è veramente instabile come la luna rispecchiata dentro l'acqua: per tale avendola conosciuta, si pratichi sempre il bene. Veduto che questo mondo è simile ad un miraggio e

può svanire in un istante, il principe si allei coi virtuosi per essere giusto e felice“ (Nîtisâra, III, 9—13). Il vero sentimento religioso consiste, dunque, nel rinnegare l'io, nel mettere in chiara luce l'inconsistenza della vita e nell'opporle una realtà soprassensibile. Ecco perchè il Buddhismo, nonostante la sua negazione di Dio e dell'anima, è la dottrina più profondamente religiosa che si conosca.

Dalla storia del Buddhismo, inoltre, l'Europa riceve una grande lezione di tolleranza religiosa. È questo un argomento che è stato ampiamente trattato ed illustrato nel volume „Dio nella libertà“ di Luigi Luzzatti (Bologna, 1926, Nicola Zanichelli, Editore) ed al quale rimando il lettore.

Il Buddhismo, un frutto dell'India, è stato dalla madrepatria ripudiato. Gl'indiani non hanno saputo nè voluto rinunziare alla credenza in Dio e nell'anima e hanno preferito di aver come Vangelo la Bhagavad-Gîtâ, il famoso canto di Kṛshṇa, nel quale si trovano fuse l'immanenza e la trascendenza di Dio, e armonizzati i due principii del dovere di agire e del distacco dai frutti dell'azione.

Il nostro occidente è troppo logico per poter mai concepire Dio come immanente e trascendente nel tempo stesso. Ma può invece far sua la dottrina della necessità dell'azione e dell'indifferenza ai frutti di essa. La vita dell'individuo è dolore e niente altro che dolore e l'affrancamento da questo dolore si ottiene mediante l'estirpazione dello egoismo, della sete di vivere. Se non che, al di sopra della vita dell'individuo, c'è quella della specie, e noi non possiamo affermare che essa non abbia valore, massime dopo i progressi scientifici accumulati da generazioni di geni e di pazienti lavoratori in massima parte figli dell'occidente. Noi non possiamo rinnegare la nostra civiltà, nè sappiamo fino a quali inaspettati risultati può condurci il nostro mirabile metodo d'indagine scientifica e la nostra sempre più stupefacente perizia meccanica. Non si tratta, dunque, di sostituire al nostro laboratorio la cella del monaco buddhista, nè di fare il nostro atto di contrizione e confessare all'India di aver sbagliato strada e che abbiamo tutto da imparare da lei. Le due civiltà, l'orientale e l'occidentale,

non si escludono, ma anzi s'integrano a vicenda; più spirituale e individualista l'una, più meccanica e sociale l'altra, collaborano alla stessa grande finalità di rendere migliore e più felice l'uomo sulla terra. Il motto di Goethe è il solo vero: Gottes ist der Orient! Gottes ist der Okzident! Si trova ancora meglio espresso nei versi:

„Wer sich selbst und andre kennt,
Wird auch hier erkennen:
Orient und Okzident
Sind nicht mehr zu trennen.
Sinnig zwischen beiden Welten
Sich zu wiegen, lass' ich gelten;
Also zwischen Ost und Westen
Sich bewegen, sei's zum besten."

Il lavoro intenso, coscienzioso, paziente, che in questo nostro occidente, dallo scienziato al più umile operaio, edifica un monumento di civiltà *aere perennius*, è e deve essere il nostro orgoglio e costituisce una forma di negazione dell'egoismo. Ricordo sempre con ammirazione le parole che mi disse un giorno il Deussen a Kiel: „Il lavoro scientifico è il mio ascetismo (tapas)."

Noi possediamo nel lavoro una fonte incomparabile di purificazione, un nuovo metodo di ascesi, e ciò che solo ci resta a fare è di compierlo cotesto lavoro disinteressatamente, senza guardare ai vantaggi che esso a noi individui può apportare. Tanto migliori saranno le nostre opere quanto più le compiremo come cose non già nostre ma appartenenti alla specie che deve migliorare, e terremo cervello e mani in operosità incessante e sempre più perfetta sulla terra ed occhi e cuore rivolti al cielo, alla porta della eternità. Quaggiù si deve lavorare soltanto: i frutti del lavoro si raccoglieranno dall'individuo „nel luogo in cui terra ed acqua, fuoco ed aria non esistono, in cui non esiste nè infinità di spazio nè infinità di coscienza, nè la percezione nè la non percezione, nè la luna nè il sole; nel luogo in cui non si viene nè si va, non si muore nè si nasce, e che è la fine del dolore".

DIE SÂMKHYA-PHILOSOPHIE ALS VORLÄUFERIN DES BUDDHISMUS.

Von

FRIEDRICH LIPSIUS (Leipzig).[1]

I.

Ist eine atheistische Religion möglich? Wir können diese vielumstrittene Frage ohne weiteres bejahen, und zwar im Hinblick auf den Buddhismus, in dem der Atheismus als Religion geschichtliche Wirklichkeit geworden ist. Der Einwand, die Lehre Gautama Buddhas sei vielmehr als ein philosophisches System anzusehen, hält dagegen nicht Stich. Denn nicht theoretische Belehrung als Selbstzweck bringt sie ihren Gläubigen, sondern den Weg zur Erlösung will sie ihnen zeigen. „Wie das große Meer, ihr Jünger, nur von einem Geschmacke durchdrungen ist, dem Geschmacke des Salzes, also ist auch, ihr Jünger, diese Lehre und diese Ordnung nur von einem Geschmacke durchdrungen, dem Geschmacke der Erlösung." — „Viel mehr", sagt der Erleuchtete, „ist das, was ich erkannt und euch nicht verkündet, als das, was ich euch verkündet habe. Und warum, ihr Jünger, habe ich euch jenes nicht verkündet? Weil es euch keinen Gewinn bringt, weil es nicht den Wandel in Heiligkeit fördert, weil es nicht zur Abkehr vom Irdischen, zum Untergang aller Lust, zum Aufhören des Vergänglichen, zum Frieden, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nirvana führt."[2] Es genügt für den Menschen, zu wissen, daß er krank ist, und daß es einen Weg zu seiner Heilung gibt. Was er kennen muß, das ist die vierfache Wahrheit vom Leiden: Das ganze Leben von der Geburt bis zum Tode ist Leiden. Demnach hat das Leiden seine Ursache in der Bejahung des Lebenswillens, und die Unterdrückung des Durstes nach Dasein bedeutet

---

[1] Gekürzte Wiedergabe des auf der Tagung der Schopenhauer-Gesellschaft am 8. Juni 1927 gehaltenen Vortrags.

[2] Vgl. H. Oldenberg, Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 6. Aufl. 1914, S. 229 ff.

auch die Aufhebung des Leidens. Der Weg hierzu aber ist der „edle achtteilige Pfad“: rechter Glaube, rechtes Sich-Entschließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sich-Versenken.

Die offizielle Dogmatik des Buddhismus lehnt also die Entscheidung über alles ab, was zu wissen nicht heilsnotwendig ist. „Der Erhabene hat darüber nichts offenbart.“

Gleichwohl finden sich in der buddhistischen Literatur Spuren davon, daß es bei dieser strengen Selbstbescheidung nicht immer geblieben ist. Wird ein bestimmtes Ja oder Nein hinsichtlich des Fortlebens auch vermieden, so kann dabei doch der Gedanke im Hintergrund stehen, daß irdisch-menschliche Kategorien, wie Sein oder Nichtsein, auf den Vollendungszustand überhaupt unanwendbar seien. Etwas Höheres noch als Tod oder Leben erwartet den, der ins Nirvana eingeht.[3]

Andererseits kann es kaum einem Zweifel unterliegen, daß ein völliges Erlöschen des Lebens auf der Stufe der Erlösung die allein richtige Folgerung aus Buddhas Lehre darstellt. Das Ziel, dem der Gläubige nachzustreben hat, ist das Zur-ruhe-kommen aller Nachwirkungen aus früheren Existenzen und damit das Aufhören der Wiedergeburten, die Auflösung der Elemente, die das Ich bilden — der Eingang ins Nichts. Das Wort Nirvana — „Erlöschen“ — deutet selbst darauf hin.

Wir können aber von hier aus rückschließend noch weitere Folgerungen ziehen. In der Lehre vom Nirvana ist offenbar eine ganze Psychologie und Metaphysik vorausgesetzt: „Wird“, so heißt es, „das Nichtwissen aufgehoben unter gänzlicher Vernichtung des Begehrens, so bewirkt dies das Aufhören der Gestaltungen.“

Jüngere buddhistische Texte, die sich in Spekulationen über die Körperwelt als etwas in Wahrheit Nichtseiendes ergehen, betrachten eben deshalb das „Nichtwissen“, die Illusion, als den letzten Grund für das Erscheinen des

---

[3] Vgl. Oldenberg, S. 308 ff.



körperlichen Daseins. Der ursprüngliche Buddhismus aber denkt, wenn er von dem verhängnisvollen Nichtwissen redet, wohl vor allem an die Unkenntnis der obengenannten „vier heiligen Wahrheiten". Doch kennt das indische Denken noch eine dritte Form des verhängnisvollen Nichtwissens, das ist die Nichtunterscheidung der Seele von einer als real gedachten Körperwelt. Dies ist der Standpunkt des Sâmkhya-Systems, von dem sogleich zu reden sein wird.

Unter „Gestaltungen" (Sankhâra) in weiterem Sinne kann alles einbegriffen werden, was überhaupt in der Welt sich bildet; in engerem Sinne ist damit der Aufbau des leiblich-seelischen Organismus gemeint: das, was das Ich zusammensetzt, ebenso wie der Prozeß der Zusammensetzung; denn die buddhistische Lehre scheidet zwischen beidem nicht. An diesem Punkte zeigt sich freilich, daß die vom Buddhismus angenommene Metaphysik durchaus ethisch fundamentiert ist, daß also moralische und natürliche Weltordnung zusammenfallen. Der Mensch ist ein Produkt seiner Handlungen. Sein „Karma", die Gesamtheit seiner guten und bösen Taten, macht ihn ganz und gar zu dem, was er ist. Alles Werden und Vergehen beherrscht das Gesetz der Vergeltung. Daher ist auch der jeweilige Körper, in dem uns ein lebendes Wesen erscheint, im Vollsinne des Wortes „die Tat seiner Vergangenheit, die da zur Gestaltung geworden, durch sein Trachten verwirklicht, fühlbarer Existenz teilhaftig geworden ist". Die Sankhâra können wir zugleich als die Prädispositionen betrachten, in denen aufs neue die Möglichkeit zu guten oder schlechten Taten ruht. So ist der Mensch in einen endlosen Kreislauf eingeschlossen, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, und aus dem ihn nur eins retten kann: „das Wissen" im Sinne Buddhas.

Genauer werden die einzelnen Stadien dieses Prozesses entwickelt in der sogenannten „Kausalitätsformel": „Aus dem Nichtwissen entstehen die Gestaltungen; aus den Gestaltungen entsteht die Denksubstanz; aus der Denksubstanz entstehen Name und Körperlichkeit; aus Name und Körperlichkeit entstehen die sechs Stätten; aus den

Kultur und Sprache

Schütte, G.: **Dänisches Heidentum.** Mit 26 Abb. 1923. 154 S. DM 3.30

Winkler, Emil: **Das dichterische Kunstwerk.** 1924. 104 S. DM 2.—

Bartholomae, Chr.: **Zarathustras Leben und Lehre.** 1924. 19 S. DM 0.77

Bartholomae, Chr.: **Die Frau im Sasanidischen Recht.** 1924. 20 S. gr. 8° DM 0.77

Neckel, G.: **Germanen und Kelten.** Historisch-linguist.-rassenkundliche Forschungen u. Gedanken zur Geisteskrisis. 1929. 142 S. DM 3.—

Kieckers, E.: **Die Sprachstämme der Erde.** Mit einer Anzahl grammatischer Skizzen. 1931. XII, 257 S. gr. 8° DM 4.95

Heusler, Andreas: **Vom Lebens- und Formgefühl der alten Germanen.** 3. Auflage. 1941. 143 S. gr. 8° DM 3.30

Güntert, Hermann: **Der Ursprung der Germanen.** Mit 3 Karten. 1934. 192 S. gr. 8° DM 3.30

Flasdieck, Hermann M.: **Kunstwerk u. Gesellschaft.** 1948. 44 S. gr. 8° kart. DM ~~2.20~~ 1.20

Heiligenthal, Roman: **Götter, Könige und Imperatoren.** Der Weg der bildenden Kunst. 1942. 80 S., 31 Tafel- und 4 Textabb. gr. 8° Geb. DM 6.60

Junker, Heinrich: **Sprachphilosophisches Lesebuch.** 1948. VIII. 302 S. gr. 8° Brosch. DM ~~10.45~~ 6.30

Koppelmann, Heinrich: **Die Eurasische Sprachfamilie.** 1933. VIII, 220 S. gr. 8° Brosch. DM 11.55

Köster, Albert: **Die deutsche Literatur der Aufklärungszeit** 1925. XI, 298 S. 1 Titelb. gr. 8° Brosch. DM 9.90

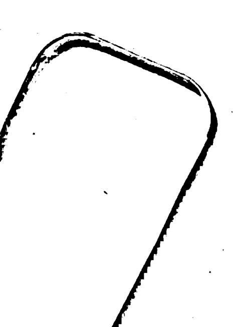
Krahe, Hans: **Die Indogermanisierung Griechenlands und Italiens.** Zwei Vorträge. 1949. 59 S. gr. 8° Kart. DM 2.20

Krahe, Hans: **Ortsnamen als Geschichtsquelle.** 1949. 30 S. 8° Kart. DM 1.10

Vossler, Karl: **Geist und Kultur in der Sprache.** 1925. 267 S. gr. 8° Brosch. DM 7.95

Vossler, Karl: **Frankreichs Kultur u. Sprache.** Geschichte d. französischen Schriftsprache von den Anfängen bis zur Gegenwart. 2. neubearb. Auflage. 1929. 370 S. 8° Brosch. DM 7.45, geb. DM 9.65

CARL WINTER · UNIVERSITÄTSVERLAG · HEIDELBERG



sechs Stätten entsteht die Berührung; aus der Berührung entsteht die Empfindung; aus der Empfindung entsteht der Durst; aus dem Durst entsteht das Haften; aus dem Haften entsteht das Werden; aus dem Werden entsteht Geburt; aus der Geburt entsteht Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kummer und Verzweiflung. Dieses ist die Entstehung des ganzen Reiches des Leidens.“

Diese Formel ist ohne Kommentar unverständlich. Sehen wir uns nach einer Erklärung der darin verwandten Begriffe um, so zeigt sich, daß eine solche mit Hilfe eines der wichtigsten philosophischen Systeme Indiens, des Sâmkhya-Systemes, zu gewinnen ist.

Wie die einheimische Tradition lehrt, ist das Sâmkhya-System älter als Buddha und hat diesem als eine Hauptquelle bei der Begründung seiner Lehre gedient. Jedenfalls hielt man im Beginn unserer Zeitrechnung das Sâmkhyam für älter als den Buddhismus. Die Richtigkeit dieser Tradition hat dann vor allen Dingen R. Pischel[4] zu erhärten gesucht und nachgewiesen, daß der theoretische Buddhismus ganz auf dem Sâmkhya-Yoga beruht und „so ziemlich alles vom Sâmkhya-Yoga entlehnt hat“. Der kürzlich verstorbene Tübinger Indologe Richard Garbe, aus dessen Feder wir eine quellenmäßige, auch für den Nichtfachmann verständliche und anziehende Darstellung der Sâmkhya-Philosophie besitzen[5], hat sich der Ansicht Pischels angeschlossen.

Die Sâmkhya-Philosophie dürfte hiernach das älteste philosophische System Indiens überhaupt sein. Älter noch sind freilich die Upanishaden mit ihren noch ungeordneten Spekulationen über das Brahman, aus denen das Vedânta-System hervorgegangen ist. Obwohl das Sâmkhya-System viel älter ist als der systematisch dargestellte Vedânta, ist es doch sicherlich jünger als der unsystematische Vedânta der alten Upanishads. Aber sein Charakter ist durchaus

---

[4] Leben und Lehre des Buddha, 1906 („Aus Natur und Geisteswelt“, Bd. 109).

[5] Die Sâmkhya-Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus, 1894. 2. Aufl. 1917.



unvedisch. Die scheinbaren Anklänge an das Sâmkhyam, die sich in vorbuddhistischen vedischen Werken finden, sind in Wahrheit durchaus verschieden von den Prinzipien der Philosophie Kapilas.

II.

Die Sâmkhya-Philosophie gehört zu den sechs „orthodoxen" Systemen Indiens. Dabei ist jedoch zu bemerken, daß auf indischem Boden ein philosophisches Lehrgebäude schon auf Grund einer rein formellen Anerkennung der Autorität des Veda für orthodox gilt.[6] In Wirklichkeit steht der Grundgedanke des Sâmkhya-Systems in schärfstem Gegensatz zur Vedânta-Philosophie, der eigentlichen Fortsetzung und Vollendung der vedisch-brahmanischen Spekulation.

Als Begründer des Sâmkhya-Systems gilt der schon genannte Kapila, über den wir jedoch geschichtlich nichts weiter wissen. Sein Name wird mit der Stadt Kapilavastu in Verbindung gebracht, wo das Fürstengeschlecht der Sakya residierte, dem nach der Überlieferung Siddhartha — bekanntlich der Eigenname des großen Lehrers, den wir meist mit seinem Kirchennamen Buddha nennen — entsproß. Wenn diese Tradition über Kapila richtig ist, würden die inneren Beziehungen zwischen Sâmkhya-Philosophie und Buddhismus auf eine geographische zurückzuführen sein. Auch die Herkunft aus der nämlichen Kaste dürfen wir für beide Gedankenkreise als nicht unwahrscheinlich annehmen: der unbrahmanischen Religion entspricht eine Philosophie, die ebenfalls aus der Ksatrya- oder Kriegerkaste stammt.

---

[6] „Es hat in jenem Lande nicht nur zu allen Zeiten die absoluteste Gedankenfreiheit geherrscht, sondern die philosophische Spekulation hat sich — auch selbst in ihren kühnsten Formen — in einer Eintracht mit der Volksreligion befunden, wie sie auf Erden nicht wieder zwischen diesen beiden feindlichen Mächten bestanden hat. Nur ein Zugeständnis verlangte die Brahmanenkaste: die Anerkennung ihrer Vorrechte und der Infallibilität des Veda... Die von den Brahmanen geforderte Konzession nötigte weder zu einer Übereinstimmung mit den Lehren des Veda, noch zu dem Bekenntnis irgendeines Gottesglaubens" (Garbe, S. 121 f.). — In der Tat ein beneidenswerter Zustand!

Einen inneren, psychologischen Entstehungsgrund für die Sâmkhya-Philosophie erblickt Garbe in dem Gegensatz zu den Upanishaden. Ihr idealistischer Monismus „forderte den Widerspruch Kapilas heraus, der in rationalistischer Art nicht sowohl das Einheitliche als das Verschiedene im Weltganzen erblickte“. Das Denken der Upanishaden ist monistisch, das System Kapilas trägt einen ausgeprägt dualistischen Charakter. Seine Voraussetzung bildet die absolute Wesensverschiedenheit von Materie und Geist. Wir haben auf der einen Seite die Urmaterie — Prakriti —, auf der anderen eine ursprüngliche Vielheit von Seelen. Beide sind ewig, aber das materielle Prinzip befindet sich in einem beständigen Flusse, die Seelen sind ewig unveränderlich.

Obwohl die Materie nur eine ist, baut sie sich doch aus drei konstituierenden Bestandteilen, drei Substanzen (Gunas) auf, die in verschiedener Mischung überall vorhanden sind: Sattva, Rajas und Tamas.

Die Seele ist zwar unteilbar und unsterblich — aber auch, an und für sich und losgelöst von einem sterblichen Leibe, völlig willenlos. Sie ist reiner Geist, Erkennen schlechthin — aber gleichwohl unfähig, sich selbst die Objekte des Denkens zu verschaffen. Sie bedarf also einer körperlichen Organisation, wenn sie überhaupt in Aktivität treten soll. Umgekehrt freilich sieht Kapilas System das letzte Ziel, das sie zu erreichen vermag, gerade in einem Zustande des völligen In-sich-selbst-ruhens der Seele. Frei von Wünschen und Irrtümern, unberührt vom Wechsel der sinnlichen Erscheinung, ein reiner Spiegel, in den kein Schein mehr fällt, erlangt sie mit der absoluten Bewußtlosigkeit die Erlösung.

Das Mittel zur Erlösung ist der Sâmkhya-Philosophie nicht sittliches Handeln, sondern die „Unterscheidung“. Sie beginnt mit der Erkenntnis der Wesensverschiedenheit von Geist und Materie und vollendet sich in der Einsicht, daß die Seele auch an den Affektionen des ihr dienenden Innenorgans, an dessen Empfindungen und Willensregungen, an sich ganz und gar unbeteiligt ist. Denn auch das Innen-

organ, das die Beziehungen der Seele zur Außenwelt vermittelt, ist materieller Natur.

Die Vermittlung mit der Außenwelt übernehmen die zehn Indryas oder Sinnenvermögen, von denen fünf die Gruppe der Wahrnehmungssinne, fünf die der Tatsinne — Reden, Greifen, Gehen, Entleeren und Zeugen — bilden. Zu diesen äußeren Sinnen kommt als elfter das Manas oder der innere Sinn hinzu, ein Zentralorgan, dem die ersteren ihre Affektionen übermitteln. Dem Manas ist dann weiter der Ahamkara, der „Ichmacher" übergeordnet, d. i. dasjenige Prinzip in uns, „vermöge dessen wir uns für handelnd und leidend usw. halten, während wir selbst, d. h. unsere Seele, davon ewig freibleiben". Die höchste Stelle endlich nimmt die Buddhi ein, das Organ des Urteilens und Entschließens, trotz der ihm zugeschriebenen Funktionen ebenfalls nur ein rein physisches Prinzip. Wenn der Ahamkara die Aufgabe hat, die Dinge auf das Ich oder die Seele zu beziehen, so muß ein übergeordnetes Prinzip angenommen werden, das die Objekte erst dem „Ichmacher" bietet. Von allen inneren Organen steht das Urteilsorgan der Seele am nächsten.

Man könnte fragen, ob unter diesen Umständen nicht die Seele innerhalb der Sâmkhya-Philosophie zu einer völlig überflüssigen Annahme werde. Das ist aber deshalb nicht der Fall, weil die Modifikationen der Innenorgane an sich noch nicht mit Bewußtsein verknüpft sind. Nach einem sehr anschaulichen Bilde verhalten sich Materie und Seele zueinander wie der Blinde zum Lahmen: die Materie ist bewegt, aber blind, die Seele sehend, aber bewegungslos.

Nach diesem kurzen Überblick über die Psychologie des Sâmkhya-Systems sind wir imstande, die vorhin erwähnte „Kausalitätsformel", das Schema der buddhistischen Weltauffassung, unserm Verständnis näher zu bringen. Aus der Unkenntnis der „Wahrheit" — die heilsnotwendige Wahrheit ist, wie wir gesehen haben, für den Buddhisten allerdings eine andere als für den Sâmkhya-Philosophen — entspringt die Disposition zu immer neuen Einkörperungen. Die neue Verkörperung geschieht nun so,

daß das jeweils höhere Prinzip das niedere hervorbringt. Demnach bildet sich aus der Urmaterie zunächst die Buddhi; aus ihr, nachdem sie von der Urmaterie mit der zur Weiterentwicklung erforderlichen Kraft erfüllt ist, entstehen „Name und Form“, d. h. der „Ichmacher“. Aus dem Ahamkara bilden sich die Sinne (Stätten), aus deren Berührung mit der Außenwelt die Empfindung entspringt. Diese Berührung hat zur weiteren Folge den „Durst“ nach Leben und das „Haften“ am irdischen Dasein. Dieses Haften erzeugt dann unvermeidlich eine abermalige Geburt, die den Menschen aufs neue dem Leiden, dem Alter und dem Tode zuführt.

Es bedarf, nachdem so die Beziehungen zwischen Sâmkhya-Philosophie und Buddhismus festgestellt sind, kaum noch eines Hinweises darauf, daß die Weltanschauung auch der ersteren konsequenter Pessimismus ist. Einer der charakteristischen Züge der Sâmkhya-Philosophie ist ferner die Entschiedenheit, mit der das Dasein Gottes geleugnet wird.

Scheint sich dem Gesagten zufolge der Buddhismus ganz auf Kapilas System aufzubauen, so dürfen wir doch zwei Abweichungen, die wichtig genug sind, nicht vergessen:

Einmal hat der Buddhismus die Lücke, die jenes System auf ethischem Gebiete gelassen hatte, „in bewundernswerter Weise ausgefüllt“.[7] Die „fünffache Rechtschaffenheit“ des Buddhismus ist zwar zunächst nur negativ formuliert: er soll nicht töten, nicht stehlen, nicht ehebrechen, nicht lügen, nicht berauschende Getränke trinken. Doch erhalten die Verbote in der näheren Ausführung auch einen positiven Inhalt: Mitleid und Barmherzigkeit zeigt der echte Jünger Buddhas; freundliches Wohlwollen beweist er gegen alle lebenden Wesen. Er versöhnt die Streitenden und vergibt dem eigenen Feinde sein Unrecht. Das höchste Gebot aber, dessen Erfüllung die der anderen erst möglich macht, ist das: seine Leidenschaften zu be-

[7] Garbe, S. 144.

zwingen. In das Herz, das frei geworden ist von Leidenschaft, zieht die Liebe (Maitri) ein. Die Liebe ist die Erlösung des Herzens.

Der zweite wesentliche Differenzpunkt zwischen Sâmkhya-Philosophie und Buddhismus liegt auf dem Felde der Metaphysik. Das Tochtersystem hat den für Kapilas Gedankengebäude fundamentalen Dualismus aufgegeben. Er kennt keine Seelen, die der Materie wesensverschieden gegenüberständen. Es kennt sie nicht, weil „von Dingen oder von Substanzen in dem Sinne eines in sich selbst ruhenden Daseins“ innerhalb der buddhistischen Denkweise „überhaupt keine Rede sein kann“. Es gibt kein starres Sein, sondern nur ein ununterbrochenes Geschehen, eine endlose Kette wechselnder Ereignisse, fließender Gestaltungen. Aber es ist dies kein regelloses Auf- und Abfluten, sondern gesetzmäßiges Sichfolgen von Ursache und Wirkung. Die zwei Begriffe, Sankhâra und Dhamma, Gestaltung und gesetzliche Ordnung, gehören unabtrennbar zusammen. So ist die Kausalität die alleinige Weltherrin und hat die Substanz ganz in sich aufgezehrt.

Von hier aus ist denn der Buddhismus bereits fünfhundert Jahre vor unserer Zeitrechnung zu einer Anschauung gelangt, die wir als ein Ergebnis des allermodernsten Denkens aufzufassen geneigt sind: zur „Psychologie ohne Seele“. Das Ich ist nur der Name für die Aufeinanderfolge der einzelnen seelischen Vorgänge — also im Grunde bloß ein Wort. Damit ist auch über das künftige Schicksal des Ich prinzipiell entschieden: Was kann von der Persönlichkeit im Tode noch bleiben, wenn der Mensch, der seine Zuflucht zum Buddha genommen, das Zur-ruhe-kommen der Gestaltungen erreicht hat und der leidenbringenden Kette von Ursachen und Wirkungen entronnen ist? Im Nirvana muß die Flamme des Seins mit ihrer qualvollen Glut erlöschen. „Wohlan, ihr Mönche“ — das sind nach der Überlieferung die letzten Worte des Erleuchteten —, „es vergeht, was entsteht; ringet ohne Unterlaß!“ —

THE DOCTRINE OF THE BUDDHA.

By

A. BERRIEDALE KEITH (Edinburgh).

A very interesting attempt has been made by Professor Stcherbatsky in his latest work, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa,* to define precisely the original tenets of the Buddha. His results are the more interesting in that they run in essence counter to the theory set forth a couple of years earlier by Professor de la Vallée Poussin in his *Nirvāṇa.* Unlike Professor de la Vallée Poussin, Professor Stcherbatsky is convinced that the views of the Buddha were essentially based on philosophical considerations. Certain Brahmanical circles had already constructed the conception of the eternal individual soul which gradually achieved liberation in the shape of becoming pure spirit, which is the essence of the Ātman-Brahman doctrine of the Upanishads. The Sāmkhya philosophy again had analysed the world into elements of matter and mind. The Buddha could not accept the doctrine that for some incomprehensible reason a pure spiritual principle should be held to be defiled by mundane existence to emerge ultimately from it, and he was, therefore, led to the denial of anything permanent. Matter and mind presented themselves to him as "split in an infinite process of evanescent elements *(dharmas),* the only ultimate realities, beside space and annihilation". This last term is the rendering adopted for Nirvāṇa, because on this view the Buddha definitely taught that the ultimate end of man was to attain absolute annihilation, when all the elements material and mental were got rid of. The Buddha, on this view, differed in its doctrine from materialism, a doctrine not seldom held in his time, so far as regards the end aimed at, only in that he promised the goal of final annihilation to those alone who perfected themselves in virtue and in concentration, Yoga, while the materialist asserted that annihilation followed immediately on bodily death.

This obviously is not a very attractive doctrine, and Professor Stcherbatsky holds that its demerits ultimately led five hundred years after the death of the master to the emergence of a completely new form of Buddhism, which may be called a new religion, resting on a different philosophical foundation. In effect, under the influence of some Aupanishada school, Buddhism in one form adopted a position akin to the Vedānta and accepted a pantheistic absolute of a spiritual and a monistic character. The Buddha, who in the older doctrine was utterly extinguished at his bodily death, now assumed (p. 61) the aspect of a "full blown *brahman* and its personification worshipped under the names of a Cosmical Body *(dharmakāya)*, Samantabhadra, Vairocana and others". The gulf, then, between the two schools is complete. The true Buddhist view, that is, the doctrine of the master himself, was essentially atheistic, with a marked tendency to materialism, while the later doctrine of the Mahāyāna was a frank pantheism; in the former view the Buddha was a dead man, in the latter an aspect of the absolute, and of an absolute no longer regarded as impersonal and unspiritual.

It must be confessed that it is decidedly difficult to accept the account suggested of the Buddha's own doctrine. Professor Stcherbatsky (p. 23, n. 1) meets the objection that he attributes to the Buddha a more scientific view than is probable having regard to the milieu in which he worked, by referring to the grammar of Pāṇini, "one of the greatest productions of the human mind". But it is impossible to accept this estimation of the work of Pāṇini and his predecessors, or to deduce from the observations made by the grammarians in respect of the sacred language any general conclusion as to the likelihood of the enunciation of such a view as that ascribed to the Buddha. What we must consider is rather the kind of theory ascribed by the Buddhist texts to the alleged contemporaries of the Buddha, and even a brief survey of the doctrines set out, for instance, in the Brahmajāla Sutta, gives ample reason to deny the scientific character of the thought of

the age. It is in fact clear that the distinction between the material and the spiritual was only slowly being evolved; as Professor Stcherbatsky himself points out elsewhere (p. 57), the Jains even at a very late date still clung to the primitive conception of illusion, desire, and aversion as a kind of subtle matter which penetrated into the body of man through the pores of the skin, and which had to be prevented from entering by the taking of vows, and the use of ascetic and meditative practices. It is hardly to a period when such views were prevalent that we can look for an analysis of all that exists into evanescent and discrete elements of matter and mind. Moreover we must confess that, if this was the metaphysical view held by the Buddha, it was impossible to use it as a basis of a theory of moral responsibility. If there is one thing clear, it is that the Buddha claimed to reject both the eternal soul of the Eternalists and the denial of moral responsibility of the Materialists (p. 21); but the theory ascribed to him by Professor Stcherbatsky affords no basis for asserting the unsoundness of the views of the Materialists; indeed Professor Stcherbatsky makes no attempt to show how any plausible account of moral responsibility could be given on the theory. Moreover the theory is utterly incoherent, for we are told that the Buddha pictured the world as composed of "an infinite number of separate evanescent entities in a state of beginningless commotion, but gradually steering to quiescence and to an absolute annihilation of all life, when all its elements have been, one after another, brought to a standstill". It is obvious that evanescent entities which move to annihilation can only be understood, if at all, by postulating the existence of some cosmic force which directs this movement, and there appears to be no reason why we should ascribe to the Buddha a doctrine which is plainly incoherent, when it is not imposed upon us by the texts. It need hardly be said that the texts impose upon us no obligation thus to interpret the master's thought; they represent him, on the contrary, as ever harping on his via media between

extremes, and, what is most significant, as ever declining to deal with large numbers of metaphysical questions.[1]

The not unnatural conclusion from the refusal of the Buddha to answer such questions as those touching on the extent of the world in time or space, or the fate of him who achieves perfect enlightenment, is that the Buddha was an agnostic in regard to these matters. But Professor Stcherbatsky declines to admit this possibility, holding rather that silence is the proper attitude; in many systems, he points out, the pith of reality is declared to be incognisable. This proposition he illustrates (p. 22) from Indian literature by the Vimalakīrti-sūtra of the Mahāyāna school, and by the famous answer of the Vedāntin, reported by Çankara in his comment on the Brahma-sūtra, who, pressed to explain why he did not reply to a question on the nature of the absolute, answered, "I do answer (sc. by silence), but you do not understand me". Unfortunately it is difficult to regard this attitude as appropriate in the case of the doctrine ascribed to the Buddha by Professor Stcherbatsky. It is easy to understand that an absolute of the Vedānta or Mahāyāna type is ineffable, but not at all easy to understand why such an attitude should be adopted regarding the doctrine believed to have been held by the Buddha, which denies any absolute and which, therefore, has no place for silence. There seems to be no adequate reason to abandon the plain statements of the Pāli texts, which have the merit of being perfectly reasonable in themselves; they give a clear view of one who seeks to save men from the miseries of life and who teaches a simple doctrine for this end, declining absolutely to deal with metaphysical points which had no bearing on the practical issues with which he was concerned. The energy with which the master denounced the idea of the self may fairly be ascribed in large measure precisely to his moral aim; his belief was that it was the proper end of man to control and to extinguish desire, and he realised that belief in a

[1] See Keith, *Buddhist Philosophy*, pp. 39—46.

permanent self must be always a grave stumbling block in the way of acceptance of his admonitions.[2] That he thus created for himself a difficult position in that he still accepted the doctrine of transmigration and was compelled to oppose the denial of responsibility which was proclaimed by the Materialists, is beyond question, but it is merely another piece of evidence in favour of the view that his interests were essentially centred in practical philosophy, and that he did not attempt to teach a consistent metaphysical system.

It is also very difficult to accept the view that the Nirvāṇa which he taught was understood by him or by the majority of his followers as annihilation. Nirvāṇa, Professor Stcherbatsky admits, is given among other epithets that of "the place of immortality", but this description means no more in his estimation than that it is that wherein there is no death, just as it is also the place where there is no birth. This view, however, does not by any means lead us to the doctrine that Nirvāṇa is annihilation; if there is in it no death and no birth, it is legitimate to understand it as a condition of unending existence, not as a condition of nothingness, and it may safely be conjectured that this was the interpretation put on the description by the majority of the followers of the Buddha in practical life. This also accords by far the best with all that we know of popular and of philosophic views in the time of the Buddha. Professor Stcherbatsky, indeed, asserts that the Rigveda is a stranger to the idea of a surviving immortal soul, but this assertion, which is based on Dr. Poul Tuxen's *Forestillingen om Sjaelen i Rigveda,* is only tenable in the sense that the Rigveda reflects a period of thought when conceptions of the soul were still confused; it is clear that the popular belief expected survival after death in a world where the favour of the gods might be manifested to the virtuous worshipper. The Brāhmaṇa texts are quite distinct in the view that the aim of man is immortality in heaven,

---

[2] See Louis de la Vallée-Poussin, *Nirvāṇa*, p. 120.

and later the inscriptions of Açoka prove that the summum bonum to the common people at least was heavenly bliss. Among more philosophical conceptions we know that the Jains did not regard the end to be achieved as annihilation but as lives of bliss, and this also is clearly the view of the Upanishads. Professor Stcherbatsky obscures this essential fact by insisting that the end for a believer in the doctrine of the absolute was merger in the impersonal absolute (p. 4). Moreover he argues (p. 20, n. 1) that in the Nyāya-Vaiçeshika theory the condition of the spirit which is released is correctly described as that of a stone, and that these Brahmanical systems which accept a lifeless Nirvāṇa apply to it the term "the place of immortality". But, whatever was the real view of the state of the released spirit held by the Nyāya and Vaiçeshika schools[3], it is irrelevant to the issue, for neither can be held to have influenced early Buddhism, and the argument to be deduced from the doctrines of the Upanishads entirely runs counter to that of Professor Stcherbatsky. The absolute of the Upanishads is not in any sense a negation, nor is it material; it is essentially spiritual and is joy.[4] The individual self on merger in it is not to be understood as being annihilated; what happens is that from a narrowly limited self it expands into an absolute, whose thought and joy are wholly incommensurable with the intellect and the joy of finite man. Professor Stcherbatsky rightly admits that the term Nirvāṇa was taken over by Buddhism from the earlier conception of Brahma-Nirvāṇa, and it would indeed have been remarkable had the sense been changed so completely from the entering into full fruition of existence to utter annihilation.

If we accept this view of the Buddha's teaching, it is far more easy to understand the later developments of the schools. Professor Stcherbatsky himself admits (p. 61) that among the older schools the Mahāsanghikas, Vātsīputrīyas and others assumed a kind of consciousness in

[3] See Keith, *Indian Logic and Atomism*, pp. 263—6.

[4] See Keith, *Religion and Philosophy of the Veda*, II. 519—21.

Nirvāṇa, and there is no cogent reason to deny that this view accords with that of the Buddha himself. The Mahāyāna, therefore, in its pantheism would not be so revolutionary a departure from the original doctrine as if that had preached that Nirvāṇa was annihilation. Nor is it necessary to find a revolutionary change in the deification of the Buddha in the Mahāyāna; there are hints enough in the Pāli texts [5] to suggest that the Buddha himself was in his opinion something more than the mere earnest moral teacher into which he has at times been converted by western rationalism. This fact in all probability accounts for the success which his doctrine achieved in his life time, and which would hardly have been accorded to a scheme which urged that a long period of efforts at purification and enlightenment was the necessary prelude to mere extinction.

One reserve must, however, still be made. Professor Stcherbatsky is content to assume that the Pāli scriptures were finally redacted in the 3rd and 2nd centuries B. C. and evidently holds that we can safely rely on them for giving us an accurate impression of the views of the Buddha himself. But there are many difficulties in the way of assuring ourselves of the historical character of these texts [6], and legitimate doubt must exist as to whether we shall ever be able to be certain what doctrines were actually taught by the historic Gautama.

---

[5] Keith, *Buddhist Philosophy*, pp. 27—9.
[6] Ibid., chap. 1.

DER BUDDHISMUS UND SEINE BEDEUTUNG FÜR DIE MENSCHHEIT.

Von

HERMANN BECKH (Stuttgart).[1]

---

500 Jahre vor der Zeitenwende ragt aus dem alten Indien die große Gestalt des Buddha zu uns herüber. Ihre Fortwirkung in der Menschheit bezeugt nicht nur die Buddhareligion in Asien als die neben dem Christentum heute verbreitetste der großen Weltreligionen, sondern das Eindringen des Buddhagedankens auch in die Kultur des Abendlandes. In bedeutungsvollster Weise ist der Anfang dieser Bestrebungen mit dem Namen Schopenhauer im Beginn des vorigen Jahrhunderts verbunden.

In Schopenhauers Verhältnis zur indischen Geisteswelt (von der er im heutigen wissenschaftlichen Sinn nur wenig kannte) lebt etwas wie Seelenverwandtschaft. Etwas Übereuropäisches, vom abendländischen Geiste durch Weltentiefen Geschiedenes leuchtet in ihm geheimnisvoll in das abendländische Geistesleben herein. Nicht mit den Detailkenntnissen des heutigen Gelehrten, aber mit einem tieferen spirituellen Spürsinn geht Schopenhauer an die indische Geisteswelt heran. Wir besitzen von ihm bedeutungsvolle, zuweilen geniale Aussprüche über Buddhistisches (man vergleiche z. B., was er in „Parerga und Paralipomena" über den Namen Maja sagt). Aber es war im ganzen doch mehr die indische Geisteswelt überhaupt, was ihn anzog. Der Buddhismus war ihm nicht das Entscheidende, nicht der Höhepunkt. Am meisten liebte er die Welt der alten Upanischaden, von der er sagte: sie waren der Trost meines Lebens, sie werden der Trost meines Sterbens sein. Auch wir werden heute sagen müssen, daß jene altindische Geisteswelt der Veden und Upanischaden, der Epen und Puranen eigentlich doch eine viel reichere Welt ist als die des Buddha, wenigstens als die altbuddhistische. Ein

---

[1] Gekürzte Wiedergabe des auf der Tagung der Schopenhauer-Gesellschaft am 8. Juni 1927 gehaltenen Vortrags.



viel reicheres, noch aus vorgeschichtlicher Zeit herüberragendes Bewußtsein leuchtet uns in ihr entgegen. Dürftig erscheint dagegen die Verkündigung des Buddha (wenn auch dasjenige, was in späterer Zeit aus dieser Verkündigung erflossen ist, wieder größeren Reichtum aufweist). Nicht an Buddha, der Indiens größter Geist in geschichtlicher Zeit war, lag diese Dürftigkeit, sondern am Zeitalter. Ähnlich wie heute ging auch damals das Menschheitsbewußtsein durch eine Art Nullpunkt hindurch. Versunken waren die Welten eines älteren, mehr ins Übersinnliche schauenden Bewußtseins. Zum bloßen Worte war der Inhalt alter Offenbarung erstarrt. Hinschauend auf die Welten jener Offenbarung, schaute das in die Sinneswelt verstrickte Bewußtsein das Nichts. Aus dieser Verstrickung in die Sinneswelt mußte Buddha das Bewußtsein zuerst herausführen.

Trotz der aus strenger Selbstbeschränkung auf dieses Ziel sich ergebenden scheinbaren Dürftigkeit der alten Buddhalehre fühlen sich heute diejenigen, die zum indischen Geistesleben eine Beziehung suchen, mehr und mehr zu Buddha hingezogen. Wer heute überhaupt nach Indien hinüberschaut, der schaut vor allem auf Buddha. Worin hat dieses seinen Grund?

Hier ist es einmal wichtig, darauf hinzuweisen, daß es in unserem Zeitalter der Individualität nicht nur jener abstrakte Inhalt der Buddhalehre ist, was heute auf viele so anziehend wirkt, sondern der Z a u b e r d e r P e r s ö n l i c h k e i t, der von dem großen indischen Lehrer ausgeht. Fremd, unpersönlich liegt vor uns die indische Vorzeit, die Zeit der Veden und Upanischaden; nicht mit den Rischis, nicht mit Krischna können wir so recht dasjenige verknüpfen, was wir uns heute unter einer menschlichen Persönlichkeit denken. Sagenhaft-übermenschlich stehen diese Gestalten vor uns. Anders Buddha. Mit dem in gewisser Weise Ü b e r m e n s c h l i c h e n, das in der ganzen Reinheit der Buddhaverkündigung, in der ganzen Art liegt, wie hier ein Mensch, unter Abstreifung aller niederen menschlichen Regungen, reines Subjekt des Erkennens geworden ist, verbindet sich doch auch der starke Eindruck der einesteils

so kraftvollen, andererseits so mitleidvollen und liebevollen menschlichen Persönlichkeit, ein warmer Hauch von Menschlichkeit geht von dem großen indischen Lehrer aus, den wir bei der Schilderung seiner letzten Wanderzüge und Abschiedsreden im Mahaparinibbana-sutta besonders deutlich verspüren. Es wirkt ergreifend, wie er, der als rein Erkennender so hoch über aller niederen Menschlichkeit stand, hier in seinem Leiden und Sterben uns auch wiederum menschlich so nahe gerückt ist, wie wir die ganze Liebe und Anteilnahme, die ihn mit Freunden und Jüngern, mit allen Menschen seines Zeitalters verband, innerlich miterleben können. Es ist mit einem Worte das Menschliche in Buddha, was außer dem rein Erkenntnismäßigen heute so stark auf uns wirken kann.

Nie zuvor, so können wir empfinden, hat so gewaltig, hat so unmittelbar das Weltgeheimnis durch den Mund eines Menschen gesprochen, nie hat durch einen Menschen hindurch eine so mächtige Offenbarung aus der Welt des Seins hereingestrahlt in die Welt des Scheins. (Wir wollen dabei zunächst diese Ausdrücke nicht auf irgendeine erkenntnistheoretische Goldwage legen. Nicht einfach der kantische oder auch schopenhauerische Gegensatz von „Erscheinung“ und „Ding an sich“ ist hier gemeint. Eher dasjenige, was bei Schopenhauer in dem Gegensatz von Bejahung und Verneinung des Lebenswillens lebt. Und zwar gerade in dem Sinn, daß wir bei der letzteren der „Welt des Seins“ am nächsten kämen. Wie Buddha, hat auch Schopenhauer von dieser Welt zumeist nur in negativen Ausdrücken geredet, aus Gründen, die hier zum Teil schon angedeutet wurden. Und doch gibt es bei beiden ganz bedeutungsvolle Stellen, wo angedeutet wird, daß hinter dem Negativen doch wieder ein im höchsten Sinn Positives steht, das nur im Wege landläufiger Dialektik nicht zu erreichen ist.)

Zu allen Zeiten hat man jene starke Offenbarung aus der Welt des Seins in Buddha empfunden. Daher die Ehrfurcht gegenüber dem Buddhawort, wie sie noch heute in neubuddhistischen Kreisen lebt. Sie trägt aber die Gefahr

in sich, das Wort erstarren zu lassen, eine aus den Voraussetzungen eines ganz anderen Zeitalters gegebene Verkündigung in eine Zeit hereinzutragen, für die sie nicht gegeben ist, für die auch Buddha sie nicht gegeben hätte.

Bei einem in Stuttgart gehaltenen Vortrag hat Rabindranath Tagore einmal gesagt, es komme eigentlich nicht so sehr darauf an, was ein solcher Mensch wie Buddha spreche, sondern wie er spreche. Daß hier überhaupt einmal ein Mensch wirklich spreche, lebendig spreche, aus der Welt der Wahrheit heraus spreche, das sei das Entscheidende. Theoretisch genommen, kann man alles, was Buddha gesagt hat, auch im Sankhya oder in irgendwelchen philosophischen Systemen finden. Aber von Bedeutung ist eben der Umstand, daß aus seinem Munde gerade die Dinge so ungeheuer stark und lebendig auf die Zeitgenossen wirkten. Dieser lebendige Eindruck des Buddhawortes wird in einer durchaus glaubhaften Weise uns überall geschildert. Worte, die bei andern abstrakt klingen, werden in seinem Munde wieder zu einem lebendigen Ausdruck des Weltgeheimnisses. In eine Welt hinein, in der das Wort tot, abstrakt geworden ist, erstrahlt wieder die Offenbarung des lebendigen Wortes. Darin liegt das erste von drei Momenten, auf die wir hinschauen können, wenn wir, die Bedeutung des Buddhawortes für die heutige Menschheit suchend, im lebendigen Fluß der Entwicklung bleiben.

Auf jener ursprünglich so lebendigen Wirkung des Buddhaworts beruht auch die Wirkung, die die Buddhareden, namentlich im Urtext, auch heute noch auf uns haben können. Es handelt sich auch da gar nicht nur um den Inhalt der Verkündigung, sondern um ihre ganze künstlerische, ihre rhythmisch-musikalische Wirkung. Eine innerlich weckende Kraft liegt in der Art, wie das Buddhawort aus den großen Weltenrhythmen heraus gesprochen und von ihnen getragen ist. Schon der Tonfall und Rhythmus bringt uns, wenn wir uns intim aufgeschlossen ihm hingeben können — der Abendländer hat dabei große Schwierigkeiten zu überwinden —, in einen Zusammenhang mit dem Kosmischen.

Damit ist im Grunde schon ein zweites Moment betont, das für unsere heutige Einstellung zu Buddha wichtig ist: das ist, neben der wortkünstlerischen, die künstlerische Wirkung überhaupt, die von ihm und seiner Verkündigung ausgeht. Wir erinnern uns der schönen Worte im 3. Buch von Schopenhauers Hauptwerk, wo ja auch davon die Rede ist, wie gerade auf dem Gebiete der Kunst die Welt des Seins in der des Scheins sich offenbart. Es ist bekannt, wie Buddha in den Geboten an seine Jünger, in der Ordensregel usw. dem Künstlerischen scheinbar abhold war. Kunst als bloße Unterhaltung spielt bei Buddha keine Rolle. Um so mehr gibt zu denken, in welch starkem Maße doch rein tatsächlich das künstlerische Schaffen von Buddha befruchtet worden ist. Ähnlich wie es dann im Christentum im Westen der Fall war, empfängt durch Buddha und die Buddhalegende die bildende Kunst im Osten neue und tiefe Anregungen. An die Stelle der maßlos wuchernden Formenfülle indischer Kunst treten, mit den durch Buddha einfließenden bedeutsamen Inhalten, auch edlere, maßvollere, menschliche Formen, ein Stil, der dann auch die Möglichkeit hat, sich griechischen Einflüssen zu öffnen. Es gibt Darstellungen des ins Nirvana hinübergehenden Buddha und ähnliche, die schon ganz stark an die christlichen Plastiken unserer gotischen Dome erinnern. Das Menschliche an Buddhas Persönlichkeit strömt ein auch in die buddhistische Kunst.

Auch abgesehen von allen Darstellungen bildender Kunst, muß dabei empfunden werden, wie in den Buddha-Inhalten selbst dieses Bildhaft-Künstlerische lebt. Man schaut heute im Abendlande noch viel zu sehr auf das Abstrakte, Theoretische der Buddhalehren, schaut hin auf jene abstrakten Begriffe, zu deren tieferem Inhalt wir gar nicht so ohne weiteres den Zugang haben. Man schaut zu wenig auf das bildhafte Element, das zunächst und vor allem in jener menschheitlich so einzigartig tiefen und bedeutungsvollen Buddhalegende — der poetischen Erzählung von Buddhas Entwicklungsgang —, dann aber auch in der ganzen reichen Fülle buddhistischer Gleichnisse lebt.

Vor allem ist es das Inhaltliche des Pfades, das Buddha gar nicht nur in der abstrakten achtgliedrigen Formel, sondern noch in einer reichen Fülle von Bildern und Gleichnissen zum Ausdruck brachte, weil er hier auf einem Gebiet sich bewegte, dem die abstrakte Ausdrucksform gar nicht mehr angemessen war. Es ist heute viel weniger der abstrakte Inhalt der Buddhalehren, als vielmehr jenes bildhaft-künstlerische Element, von dem wir vieles wiederum lernen können. Denn auf der einen Seite ist unser Zeitalter so intellektuell-abstrakt geworden. Andrerseits besteht doch eine immer mehr anwachsende, oft unbewußte Sehnsucht nach einem mehr bildhaften Inhalt des Bewußtseins. Gerade gewisse Auswüchse unserer Zeit, an denen man berechtigten Anstoß nehmen kann, zeigen doch auf der anderen Seite, wie eine solche berechtigte Bildersehnsucht im heutigen Menschheitsbewußtsein vorhanden ist. Sie sollte nur nicht auf die heute übliche niedere, sondern auf höhere Art befriedigt werden. Und wir können in dieser Hinsicht vieles von Buddha lernen.

Erwähnt wurde in diesem Zusammenhang schon der „Pfad“ des Buddha. Hier berühren wir ein *drittes* wichtiges Moment, das uns die Bedeutung des Buddhismus für die Menschheit erkennen läßt. Auch hier nicht in dem Sinne, als ob heute der „Pfad“ des Buddha in seinen Einzelheiten für die abendländische Menschheit maßgebend sein könnte. Aber es liegt das vor allem Bedeutungsvolle in der ganzen Erscheinung Buddhas und in der Art, *wie* durch ihn die Offenbarung aus der Welt des Seins hineinstrahlt in die Welt des Scheins, darin, daß er nicht einfach irgendwelche theoretische Unterweisung über Sein und Schein, über „Erscheinung“ und „Ding an sich“, über Bejahung und Verneinung u. dergl. gegeben hat, sondern daß er den *Weg* gezeigt hat, der aus der Welt des Scheins in die des Seins führt, ihn zunächst so gezeigt hat, wie es den damaligen Bewußtseinsverhältnissen der Menschheit angemessen war. Der Weg des Buddha ist ein Weg der praktischen Selbsterziehung auf sittlicher Grundlage. Darin gipfelt seine Lehre, das ist schon rein äußerlich aus der ganzen An-

ordnung der „Predigt von Benares", die zuerst den „Pfad" hinstellt, der dann im vierten Satz der Erkenntnisse vom Leiden nochmals erscheint, ersichtlich.

Es fehlt heute ja nicht im Abendland an allerlei oft recht trüben Methoden persönlicher Selbsterziehung, die zum großen Teil irgendwie dem niederen Selbst dienen, das höhere vergewaltigen. Der in vornehmer Art nach Erkenntnis Strebende wird sich von solchen „Wegen" fernhalten. Nicht umsonst und nicht ohne innere Berechtigung nennt Buddha seinen Weg den vornehmen Pfad der acht Glieder, den Weg, der in ganz reiner und hoher Art, auf ernster sittlicher Grundlage die menschlichen Seelenkräfte erzieht. Und wir können viel von der ganzen Art und Weise Buddhas lernen, auch da, wo wir seine Gebote im einzelnen heute nicht befolgen können.

Das trifft schon zu für die ethische Grundlage des Pfades, die sittliche Selbsterziehung (Sila), auf der sich dann die Meditation, als die entscheidende Technik des Buddhapfades, aufbaut. (Wir folgen dabei dem praktischen, so wichtigen viergliedrigen Schema, wie es besonders in den Texten der Dighanikaya auftritt, das sich aufbaut in den vier sich tragenden und stützenden Stufen von sila [sittliche Selbsterziehung], samādhi [Meditation], paññā [Erkenntnis], vimutti [innere Befreiung].)

Die fünf Gebote der sittlichen Erziehung im Buddhawege, die sich mit dem Yama-Geboten im indischen Yoga im wesentlichen decken, stellen ein Reinheitsideal dar, das bis zur völligen Loslösung vom Irdischen führt. Da ist ein Mitleidsgebot, das nicht durch bloße äußere Schonung des Lebens erfüllt wird, sondern bis in die innerste Herzensregung hinein auch jeden Gedanken der Schädigung eines anderen Wesens ausschließt. Es bewirkt aber, daß gewisse Erdenaufgaben einfach nicht erfüllt werden können, wenn z. B. Schädlinge des Ackerbaues u. dergl. nicht vernichtet werden dürfen. (Anders als Buddha verhält sich hier Zarathustra.) Dabei bleibt es doch wahr, daß gewisse Yogastufen nicht erreicht werden können, wenn gegen das Gebot gehandelt wird. Schon daran können wir sehen, daß der

hier beschriebene Weg nicht unser Weg sein kann. — Da ist weiterhin das Gebot vollkommener Reinheit, das nie durch bloße äußere Keuschheit erfüllt würde, wenn nicht bis ins Innere und Innerste hinein die Reinheit verwirklicht ist, das aber doch auch die äußere Keuschheit in einem Sinne fordert, der allen Fortgang des Erdenlebens abschneiden würde. Ein anderes Gebot: „Nicht-Stehlen", scheinbar auch für den Europäer etwas Selbstverständliches. In Wirklichkeit beruht das ganze abendländische Wirtschaftssystem mit der in ihm üblichen Konkurrenzeinstellung auf dem vollständigen Gegenteil von dem, was das Buddha-Gebot will. Es ist wichtig, daß wir uns im Abendland einmal erst für die Erkenntnis dieser Höhe und Reinheit des Buddhagedankens erziehen und ein Stück europäischer Selbsterkenntnis daran lernen.

Das zweite Hauptstück des Pfades ist die Meditation (Samādhi). Der Buddhismus berührt sich hier, wie schon beim vorausgehenden, ganz mit dem indischen Yoga. Die ältere indische Yoga-Meditation fußt auf einer gewissen Übung des Atems und der Körperhaltung (Āsana), für die im Abendlande schon die physischen Voraussetzungen einer gewissen dafür nötigen Vererbung fehlen. Es haben diese Übungen einen menschlichen Organismus zur Voraussetzung, den wir heute nicht mehr haben. Schon Buddha hat erkannt, daß in der Zukunft in dieser Hinsicht die Verhältnisse anders liegen als in der Vergangenheit. Er hat darum, so sehr er auch seinen Pfad im ganzen aus den Gesichtspunkten der Yoga heraus aufgebaut hat, doch die Bindung der Meditation an jene Äußerlichkeiten (die schon auch ihre ganz tiefe geistige Bedeutung und Wirkung haben) beseitigt, hat mehr das Geistige der Meditation betont. Je mehr es hineingeht in die höheren Stufen der Konzentration, Meditation, Kontemplation, desto mehr enthält der Buddha-Pfad Elemente, die auch für eine heutige geistige Selbsterziehung von Bedeutung sind. Daß er, und zwar für alle Menschheit, einen Weg meditativer Selbsterziehung und aktiver Anspannung der Seelenkräfte gelehrt hat, ist das auch für die Zukunft bleibende Große und Bedeutungsvolle

an Buddha. Auch für die geistige Zukunft des Abendlandes wird es von entscheidender Bedeutung sein, daß immer mehr solche Wege der meditativen Selbsterziehung, der aktiven Anspannung der Seelenkräfte gesucht und gefunden werden, und daß sie in einem solchen Geiste sittlicher Reinheit gegangen werden, wie sie Buddha im Auge hatte.

Die durch die hier gemeinte Meditation gewonnene Erkenntnis (paññā) war dann für Buddha eine Erkenntnis des Schicksalsgesetzes (Karma) und der wiederholten Erdenleben, und die daraus gewonnene Erkenntnis vom Leiden des Irdischen und seiner Aufhebung. Es kann gesehen werden, wie gerade die ersten der beiden Erkenntnisse auch für die geistige Zukunft des Abendlandes eine Bedeutung zu erlangen im Begriffe sind. Schon in Lessings „Erziehung des Menschengeschlechtes“ ist auf die Bedeutung der Reinkarnations-Erkenntnis hingewiesen. Die Erkenntnis vom Leiden aber kann in heutiger christlicher Ära nicht in dieser negativen Form stehen bleiben. Die Buddha-Erkenntnis zielte nur auf Loslösung vom Irdischen, unserem naturwissenschaftlichen Zeitalter entspricht eine viel umfassendere Anteilnahme am Irdischen. Nur aus ihrer einseitig materialistischen Art wird die Erkenntnis herausgehoben werden müssen. Die „Loslösung vom Irdischen“ wird heute darin bestehen, daß dieses Materialistische, dieses einseitige Hinschauen auf das nur Physisch-Mineralische überwunden wird. Gerade bei Buddha spielen die „Bildekräfte“ (Saṃskāra), wie überhaupt im indischen Yoga, eine entscheidende Rolle. An sie im Bewußtsein heranzukommen, ist das Ziel aller geistigen Übung, der Weg zu aller äußeren und inneren Freiheit. Aus dem bloßen heutigen naturwissenschaftlichen Denken heraus kann der Begriff Saṃskāra nie verstanden werden.

Das trifft auch zu für die letzte Stufe des Pfades, vimutti (Befreiung). Als innere Befreiung gilt dieses Ziel auch für heutige Geisteswege. Es zeigt mehr als alles andere die Höhe des Buddhismus, daß hier aus der bloßen Verstricktheit in das Ursachengesetz (aus der heutiges Denken so schwer den Ausweg findet) der innere Ausweg

gesucht und gefunden wird. Die Frage nach dem Woher des allumfassenden Ursachengesetzes (vor der das heutige Denken ängstlich zurückweicht) wird kühn aufgeworfen. Sie kann nicht von einem an der Peripherie sich haltenden theoretischen Denken, sondern nur praktisch beantwortet werden dadurch, daß in der meditativen Versenkung der Weg ins innere Zentrum gefunden wird, wo Freiheit und Notwendigkeit sich berühren. Hier werden in einer über der nur physischen Kausalität liegenden Region die Bildekräfte (Samskāra, Pali Sankhara) erschaut, in denen auch die Ursachen der Wiedergeburt liegen. Buddha nennt sie darum auch den Hauserbauer (gemeint ist das Haus der irdischen Leiblichkeit): „Hauserbauer, du bist erschaut, du wirst hinfort dieses Haus nicht mehr zimmern!“

Hier stehen wir aber auch an dem Punkt, wo wir heute im Abendlande dem Buddhaweg nicht mehr folgen können. Für Buddha handelte es sich nicht nur um innere Freiheit, sondern um äußere Befreiung vom Irdischen, Abschneiden der Wiedergeburt usw. Für uns muß die Befreiung innere Errungenschaft, Bewußtseinstechnik werden, die wir dann selbstlos in den Dienst der Erdenaufgaben stellen. Nicht unpersönliche Selbsterlösung, sondern Erden-Erlösung, Erden-Verwandlung, positive Erfüllung der Erdenaufgaben heißt das richtig erkannte Ziel in der christlichen Ära. Es ist bedeutsam, daß Buddha selbst im gleichen Sinne die Gültigkeit seiner Lehre zeitlich begrenzt hat. 500 Jahre sollte sie bestehen, d. h. nicht über den Zeitpunkt des Christusereignisses hinaus. Und es ist weiterhin bedeutsam, wie um diesen Zeitpunkt auch im Buddhismus das Mahayana-System sich ausbreitet, das nicht bei der persönlichen Selbsterlösung unter Loslösung vom Irdischen stehenbleibt, sondern die selbstlose Arbeit für Erde und Menschheit an die Stelle setzt. Das ist schon eine bedeutungsvolle Stufe über den „ursprünglichen Buddhismus“ hinaus, wobei wir aber nicht übersehen dürfen, daß eigentlich Buddha schon selbst diesen „größeren Weg“ gegangen ist, daß er nicht nur für sich die Befreiung und Erlösung gesucht hat, sondern als er sie fand, selbstlos die ge-

wonnene Erkenntnis in den Dienst der Menschheit gestellt hat, daß er bis zu leiblicher Selbsthinopferung dabei gegangen ist. Freilich hat er dann im Nirvana der Erde den Rücken gekehrt. Aber auch dieses war nicht seine ursprüngliche Absicht. Er spricht zu Ananda in entscheidungsvoller Stunde von der Möglichkeit, länger im Irdischen zu verweilen, ja dauernd sich mit dem Irdischen zu verbinden, zum Heile aller Wesen, zum Fortschritt aller Wesen. Nur weil das Angebot nicht verstanden wurde, weil Erde und Menschheit noch nicht reif waren für das angebotene Opfer, geht Buddha dann einsam hinüber ins Nirvana.

Blicken wir ins Abendland, so finden wir eine dem Mahayana-Buddhismus entsprechende oder ähnliche Stufe in der Philosophie Eduard v. Hartmanns. Im 2. Teil der „Philosophie des Unbewußten“ (S. 403) spricht Hartmann davon, daß „nur in der vollen Hingabe an das Leben und seine Schmerzen, nicht in freier persönlicher Entsagung und Zurückziehung etwas für den Weltprozeß zu leisten“ ist. Dabei bleibt Hartmann, ebenso wie der Mahayana-Buddhismus, in der Formulierung dieses Zieles doch noch ganz im Negativen. Auch dieses Negative wird überwunden, wenn wir von Mahayana und Hartmann den weiteren Schritt tun in dasjenige Christentum, das hier schon einmal angedeutet wurde und nicht mit dem kirchlichen Christentum der heutigen christlichen Konfessionen verwechselt werden möchte, vor dem als einem bloßen Dogma schon der alte Buddhismus das Erkenntnismäßige und den Weg voraus hat.

INDISCHE ETHIK.

Von

OTTO STRAUSS (Kiel).[1]

Mit besonderer Freude bin ich der Aufforderung gefolgt, vor der Schopenhauer-Gesellschaft, die von meinem verehrten Lehrer Paul Deussen gegründet worden ist, einen Vortrag zu halten; haben Sie doch alle, meine Damen und Herren, durch die Kenntnis der Schopenhauerschen Werke ein ganz besonderes Verhältnis zu den großen Gedanken der indischen Weisheit. Dadurch befindet sich der Indologe, der vor Ihnen zu sprechen unternimmt, in der angenehmen Lage, daß er einerseits der bangen Frage überhoben ist, ob er hinreichendes Interesse voraussetzen darf, andererseits aber nicht zu fürchten braucht, nur aus Modelaune angehört zu werden. Indische Weisheit ist ja durch die Kulturkrise unserer Zeit, die schon vor dem Weltkriege begonnen hat und durch die Kriegsläufe nur verstärkt worden ist, in den Blickpunkt weiter Sucherkreise gerückt, und es fehlt nicht an Stimmen und Schriften, die die indische Stellung zur Welt als die Lösung unserer Schwierigkeiten und die Heilung unserer Krankheit enthusiastisch empfehlen. Daß hier mancherlei Modegeschwätz unterläuft, soll uns an der guten Sache nicht irremachen, wissen wir doch sehr genau, wie ernstlich viele bemüht sind, indische Leitgedanken in die Grundlagen ihrer Lebensführung einzuweben. Solche praktische Realisierung wird immer der letzte Zweck großer Weltanschauungsthesen sein müssen, denn Philosophie muß sich lebendig bewähren. Aber nicht diesen letzten Zweck habe ich bei meinen heutigen Ausführungen im Auge, sondern es ist ein bescheideneres Ziel, das ich mir stecke: Ich möchte nur versuchen, die großen Linien indischer Ethik so aufzuzeigen, wie sie sich der wissenschaftlichen Erforschung der alten indischen Literatur ergeben, d. h. also die Dinge so hinzustellen, wie sie

[1] Vorgetragen auf der Tagung der Schopenhauer - Gesellschaft „Europa und Indien“ zu Dresden am 8. Juni 1927.



dem unvoreingenommenen Prüfer der Überlieferung erscheinen, also objektiv, um dies oft mißverstandene Wort hier einmal zu gebrauchen, rein aus der Sache selbst heraus. Damit soll nicht etwa die Verwendung, die Anpassung, die innere Aneignung zu eigensten Zwecken verurteilt werden, sie wird als ein hohes Ziel besonderer Artung zu werten sein, aber die wissenschaftliche Sachbetrachtung wird, sei es als Wahrheitserkenntnis um der Wahrheit willen, sei es als gesunde Grundlegung für alles weitere, ihren Anspruch auf Daseinsberechtigung hochhalten dürfen.

Um nun zur Sache selbst zu kommen, möchte ich mich zunächst dem ältesten literarischen Denkmal des indischen Geistes zuwenden, den Hymnen des Rigweda, die wohl dem zweiten vorchristlichen Jahrtausend angehören, wenigstens was die uns heute vorliegende Sammlung betrifft, während die Ideen viel älter sein mögen. Dieses hohe Alter der Hymnen rechtfertigt allein schon die Frage nach ihrem ethischen Gehalt, und die Tatsache, daß die Antwort auf diese Frage zu einem großen Teil negativ ist, scheint mir von ganz besonderem Interesse. Diese priesterlichen Lieder dienen nämlich in der Hauptsache priesterlichen Zwecken, d. h. sie sind gedichtet, um die Götter zu preisen und zum Opfer einzuladen. Die Preisung stärkt die Götter durch die magische Kraft der dichterischen Rede zum Schenken und Helfen, und ebendies ist auch das Ziel der Opfer, die in nahem Zusammenhang mit den Liedern stehen. Der Priester singt und opfert für einen Opferherrn, dem die Götter Söhne, Vieh und Gold, Sieg über die Feinde und langes Leben verschaffen sollen, und für diese Tätigkeit im Interesse des Opferherrn erhält der Priester einen Opferlohn, von dem nicht selten in den Liedern direkt die Rede ist.

Daß unter solchen Umständen nicht allzuviel von moralischen Dingen gesprochen wird, können Sie sich denken. Aber einiges klingt doch durch. Da ist vor allem die Idee der Weltordnung, die den vedischen Sängern stark bewußt ist, und es ist bezeichnend für diese Gedankenwelt, daß diese Weltordnung gleichzeitig physisch, rituell und moralisch angeschaut wird. Nach der Weltordnung oder dem

Weltgesetz — so darf man das altindische Wort Rita übersetzen — fließen die Ströme, bewegen sich die Gestirne, nach dem Rita muß der Mensch leben, nach der Weltordnung verläuft das Opfer mit all seinen Riten. Für die priesterlichen Sänger ist naturgemäß die Verletzung der Weltordnung, die im Opfer zum Ausdruck kommt, von erster Bedeutung: Vernachlässigung des Opfers, rituelle Fehler, das sind die Sünden, die den gefährlichen Zorn der Götter erregen und für die um Verzeihung zu bitten, den Sängern besonders am Herzen liegt. Die menschliche Unvollkommenheit ist oft ihr Entschuldigungsgrund. Da heißt es: „Wenn wir einen Fehler begangen haben als Menschen, die wir sind“ oder „das Herz des Menschen begehrt nach vielen Dingen“, „der Sterbliche ist voll von Wünschen“. Hier klingt schon das allgemein moralische Schuldbewußtsein hinein, das sich noch stärker in folgendem Verse dem Gott Waruṇa gegenüber zeigt: „Das war nicht mein eigener Wille, o Waruṇa: es war Verführung, der Rauschtrank, der Zorn, die Würfel, die Unerfahrenheit. Der Ältere führt den Jüngeren irre. Der Traum selbst verschließt sich nicht der Sünde.“ Deutlich erscheinen hier Sünden, die nichts mit dem Opfer zu tun haben: Zorn, Trunksucht und die oft angeführte Spielwut. Aber auch das Verhältnis zur Umwelt wird moralisch betrachtet: „Welche Sünde immer wir gegen den Eidam begangen haben, gegen einen Freund, Genossen oder den Bruder, gegen den Hörigen oder einen Fremden, die löse von uns, o Waruṇa.“

Diese Sünden gegen die Gesetze der von den Göttern gehüteten Weltordnung werden als Fesseln empfunden oder als Schulden gegenüber den Göttern bezeichnet. Sie sind der krumme Weg im Gegensatz zum geraden, das Unwahre im Gegensatz zur Wahrheit (satja). So ist das Wort, das wir mit „Wahrheit“ zu übersetzen pflegen, schon in den ältesten Hymnen oft mehr als Gegensatz zur „Lüge“, es umfaßt die ganze moralische Haltung, und in diesem Sinne hat der große Führer Indiens, Mahātmā Gandhi, den Treuschwur auf seine ethischen Grundsätze „satjāgraha“, wörtlich: das Festhalten an der Wahrheit, genannt.

Ich muß mich mit diesen wenigen Andeutungen begnügen. Sie sollen Ihnen zeigen, daß moralische Ideen anklingen — man denkt sogar schon gelegentlich daran, daß die böse Tat sich selbst straft —, aber im allgemeinen liegt das Moralische dem Opferpriester nicht nahe. Von der Wiedergeburtslehre, die uns nun sogleich in den Upanischaden beschäftigen wird, ist noch keine Spur: Ein fröhliches Leben im Jenseits unter dem schattigen Baume des Todesgottes, inmitten der Sippengenossen, ist das natürliche Los der Guten, Frommen, Tapferen. Das Schicksal der Bösen wird nur vorübergehend angedeutet. Man liebt das Leben und wünscht sich hundert Herbste.

Die Entwicklung der Ideen, die auf die Zeit der alten vedischen Hymnen folgt, können wir hier nicht skizzieren: Das Opfer und seine spekulative Ausdeutung spielt die Hauptrolle in der großen Literatur, die uns unter dem Namen Brāhmaṇas überliefert ist. In der Sozialverfassung kommt die schon früher angelegte Kastentrennung nun scharf zum Ausdruck. Obenan steht der Brahmane, der als ein Gott auf Erden bezeichnet wird, dann folgt der Kriegerstand, dem auch der König angehört. Die dritte Kaste umfaßt das übrige arische Volk, die vierte Klasse die rechtlosen Sklaven. Ich spreche von alldem nicht weiter, um mich sogleich den ältesten Upanischaden zuzuwenden, die vielleicht dem 9. und 8. vorchristlichen Jahrhundert angehören. Die Weltanschauung hat sich hier wesentlich geändert. Die bunte Welt der nebeneinander stehenden Götter hatte schon früh unter den Nachdenklichen das Streben nach einem Einheitsprinzip erweckt, und dieses Einheitsstreben hatte nach mancherlei tastenden Versuchen seine Befriedigung in der Feststellung zweier Einheitspunkte gefunden: der Mikrokosmos, der Mensch hat sein grundlegendes Wesen in seinem Selbst, dem Ātman — der Makrokosmos wird auf ein Prinzip zurückgeführt, das vom Rituellen herstammt, die Welt hat ihr Wesen in der Kraft, die sich im heiligen Wort des amtierenden Priesters, im heiligen Zauber seiner Person manifestiert, im Brahman. Und diese beiden Zentren, Ātman und Brahman, gravitieren nun gegen-

einander, bis sie ineinander zu letzter Einheit aufgehen: Das Selbst, der Ātman des einzelnen Menschen, ist seinem Wesen nach das Brahman, das damit als der allumfassende Ātman erkannt ist. Daß sich hier philosophische Probleme mannigfacher Art hinsichtlich des Verhältnisses des Einzelātmans zum Allātman ergeben, ist deutlich. Sie sollen uns hier aber nicht kümmern, die fesselnde Untersuchung, was hier die Alten zuerst noch nicht gesehen haben, wie sich dann später im indischen Mittelalter Lösungen verschiedener Aspekte gefunden haben — all das stellen wir beiseite, um nur das Wesen des Ātman-Brahman anzuschauen, dessen ungeheure ethische Konsequenz allein hier in Betracht kommt.

Was ist denn das Wesen des Brahman? Die berühmte Formel „neti, neti" zeigt in ihrer Negativität aufs deutlichste, was die Konzeption des Brahman, des Allātman bei den tiefsten Sehern — es gibt natürlich auch hier Abstufungen — bedeutete. Brahman ist ein Gegensatz zu allem Empirischen und dabei doch das Wesen alles Empirischen. Wie ist das möglich? Was ist denn das Empirische? Es ist Bewegung, Tätigkeit, Werden. Das Absolute ist also Ruhe, Nichtstun, Sein. Das ist die Gegensätzlichkeit zwischen unserer Welt und Brahman. Aber trotzdem besteht das große Wort letzter Realisation: „Ahaṃ brahmāsmi" (Ich bin Brahman). Allem Werden also liegt das Sein zugrunde. Was aber zugrunde liegt, darauf kommt es an, das ist das Wertbetonte, und alles, was nicht so ist, ist minderen Wertes. Minderen Wertes ist demnach das Werden, die Tätigkeit, d. h. die gesamte Sphäre ethischer Betätigung. Das ist die ungeheure Bedeutung der metaphysischen Lehre der alten Upanischaden: Die Ethik ist überwunden, denn das Gute ist Werk in der Sphäre des Werdens. Jenseits von Gut und Böse steht das Absolute. Zu ihm führt keine verdienstliche Handlung, sondern nur Verwirklichung im eigenen Innern, wo es einem in stillster Stunde aufgeht. Indem auch das Gute zur Sphäre der Welt gehört, wird das Überweltliche von jeder positiven Lebensanalogie befreit, das Negativste

allein, was wir erfahren können, der Zustand des traumlosen Tiefschlafs wird als Analogie des brahmischen Zustandes zugelassen.

Aber dadurch, daß das höchste Ziel ins rein Metaphysische gelegt ist, ist die Ethik wohl überwunden, aber nicht ausgeschaltet. Und auch im Ethischen selbst zeigt das Zeitalter der ältesten Upanischaden seine schöpferische Kraft. Die neu auftretende Wiedergeburtslehre gibt der Ethik ein neues rationales Gesicht. Ursprünglich war es allein das Opfer gewesen, das eine unsichtbare Kraft aus sich gebar, die dann eines Tages die begehrte Frucht des Opfers, z. B. den Himmel erwirkte, denn so sagte sich eine naive Logik: Das Opfer vergeht ja vor den Augen, wie kann es da auf einen späteren Zeitpunkt Einfluß haben, an dem es ja nicht mehr da ist? Es muß also eine Substanz aus dem Opfer emanieren, die man nicht sieht, die aber bleibt. Von solcher primitiven Vorstellung einer seinsubstantiellen Kausalität ist die Idee des Karman ausgegangen, um dann von der Opferhandlung auf jedwede Handlung ausgedehnt zu werden.

Mit der neuen Lehre von der Wiedergeburt zusammen ergibt sich den Upanischad-Weisen das Resultat: Jede moralisch relevante Tat hat außer ihrer Wirkung in diesem Leben ein Resultat im folgenden. Und deshalb fordert jede Tätigkeit in diesem Leben ein neues Feld für ihre Wirkung in einer über das gegenwärtige Leben hinaus liegenden Sphäre, die teils im Überweltlichen liegt, d. h. für gute Taten in Himmeln verschiedenster Grade und Färbungen, für schlechte Taten in argen Orten, teils im Weltlichen durch eine Neuverkörperung des täterischen Selbstes auf Erden. Rückwärts schauend können wir nach dieser Lehre also unser gegenwärtiges Leben aus den moralischen Werten der früheren Existenz begründen, wir haben unser jetziges Schicksal selbst gesetzt, und wir sind dabei, das folgende zu setzen. Wem nun die gute Wiedergeburt hinreicht, der wird durch gute Taten, durch gute Gesinnung für sein neues Leben, vielleicht in einem der obersten Himmel sorgen, aber dem, der radikalen Strebens ist, genügt das nicht.

Er will das Absolute, das allem Werden enthobene Sein. Und dorthin führt freilich selbst die beste Tat nicht, sondern nur die Nicht-Tat, die Abkehr vom begehrlichen Tun und die Einkehr ins Wesentliche des eignen Innern, das tatlos geschaut wird.

So schildert Jādnjawalkja zuerst den, der Werke tut und ihnen gemäß wiedergeboren wird, und fährt dann fort: „So geht es mit dem Verlangenden. Nunmehr von dem Nichtverlangenden: Wer ohne Verlangen, frei von Verlangen, gestillten Verlangens nach dem Selbst verlangt, dessen Lebensgeister ziehen nicht aus (um einen neuen Leib anzunehmen), sondern Brahman ist er und in Brahman geht er auf.“ Das ist das wunderbare Los des Erkenners, wenn sein Leib dahinfällt. Aber schon zu Lebzeiten ist er jenseits von Gut und Böse. Das sagt der Weise mit den schönen Worten: „Hier, inwendig im Herzen ist ein Raum, darin liegt er, der Herr des Weltalls, der Gebieter des Weltalls, der Fürst des Weltalls. Er wird nicht höher durch gute Werke, er wird nicht geringer durch böse Werke...“ Indem also der Erkenner der großen Einsicht sich ganz auf das Absolute im eignen Innern zurückzieht, gelangt er in die überethische Sphäre, wird er ein solcher, daß Werke nicht mehr zählen, ihm nicht mehr helfen oder schaden. Auch das beste Werk ist nur Vorbereitung der Schau: „Ihn suchen durch Vedastudium die Brahmanen zu erkennen, durch Opfer, durch Almosen, durch Abkehr, durch Fasten. Wer ihn erkannt hat, der wird ein Schweiger. Zu ihm auch wandern die Wanderer, die seine Welt erstreben.“ Und nun die praktische Folgerung, die Verwerfung alles Strebens des natürlichen Menschen: „Darum haben die Weisen der Vorzeit nicht Nachkommenschaft begehrt (indem sie sich sagten): ‚Wozu brauchen wir Nachkommen, wir, deren Seele diese Welt ist!‘ Und sie standen ab von dem Verlangen nach Kindern, von dem Verlangen nach Besitz, von dem Verlangen nach der Welt und wanderten umher als Bettler. Denn Verlangen nach Kindern ist Verlangen nach Besitz und Verlangen nach Besitz ist Verlangen nach der Welt: denn eines wie das andere ist eben Verlangen . . .“

Das ist eine der ältesten Stellen, in denen die praktische Weltentsagung gelehrt wird. Ihre Verwirklichung ist sowohl allein möglich, indem der Entsager sein Vermögen verteilt und aus dem Besitz in die Besitzlosigkeit zieht, oder indem sich mehrere zusammentun und gemeinsam in Freiheit von weltlichen Pflichten und Fesseln der Verwirklichung des Absoluten zustreben. Beide Formen sind von früh an bis auf die heutige Zeit verwirklicht worden. Besonders ist es die wilde Gletschereinsamkeit des Himālaya, die solche Naturen anzieht, die allein die große Schau suchen müssen.

Von den Gemeinschaften, die sich auf Grund dieser Tendenz gebildet haben, ist die vom Buddha gestiftete am bekanntesten geworden. Der Buddha hat Jahrhunderte nach Jādnjawalkja gelebt, er hat seine Lehre in bewußten Gegensatz zu der Ātman-Brahmanlehre gestellt — und doch ist es im Grunde ganz die gleiche Haltung, die ihn kennzeichnet. Die große Idee, daß alle Moral in einer höheren Sphäre aufgehoben, der Gegensatz von Gut und Böse überwunden werden könne, kennzeichnet auch die Buddhalehre. Alle Ethik ist auch hier nur Vorbereitung für die innere Abwendung von der Welt und die Hinwendung zu einer Unwelt, die bei Jādnjawalkja Brahman, bei Buddha Nirwāṇa heißt. Der Inhalt der erlösenden Erkenntnis ist in den ältesten Upanischaden mehr positiv, das Absolute wird als Ziel ins Auge gefaßt — bei den alten Buddhisten tritt mehr die negative Seite hervor, das Leiden der Welt ist der Ausgangspunkt, also in der Upanischad steht im Vordergrunde wohin man will, beim Buddha wovon man los will. Jādnjawalkja ist ein Seher, Buddha ein Arzt. Er konstatiert eine Krankheit und fragt nach ihrer Ursache. Wenn die Ursache aufgehoben werden kann, ist auch die Wirkung aufhebbar. Das Mittel zur Befreiung von der Krankheit ist bekannt und es wird die Anwendung des Mittels gelehrt. Das ist der Sinn der vier edlen Wahrheiten vom Leiden, von der Entstehung des Leidens, von der Aufhebung des Leidens und vom Wege zur Aufhebung des Leidens. Wer sich diesem Wege ernstlich widmen will, muß sich ihm ganz

weihen. Er verläßt die menschliche Gesellschaft, die auf scharfer Kastentrennung beruht und wird Mönch. Der Laie, der die allgemeinen ethischen Gebote des Buddhismus annimmt — charakteristisch, daß sie fast alle in negativer Form, also als Verbote auftreten —, bleibt im Kreislauf der Wiedergeburten, aber er wird bei treuer Befolgung seine Wiedergeburten allmählich so verbessern, daß er schließlich mit einer Disposition zur ausschließlichen Hingabe an die Lehre erscheint. Die Wiedergeburten stellen also eine ethische Entwicklungsstufe dar und bereiten so den späteren Gedanken indischer Philosophie vor, daß jede Sprosse der ethischen Stufenleiter in sich berechtigt ist. Der spätere Buddhismus im frühen Mittelalter und der spätere Vedānta der Hochscholastik haben diesem toleranten und, wenn ich so sagen darf, pädagogischen Gedanken philosophischen Ausdruck gegeben im Begriff der doppelten Wahrheit. Auf der Stufe der relativen Wahrheit — die eben doch auch Wahrheit ist — gibt es gute und böse Taten, Wiedergeburt und Heilslehre, im Sinne der absoluten Wahrheit ist das alles nicht vorhanden, es gibt nichts als das Absolute, sei es, daß dasselbe als das „Nichts“, als die „Soheit“ oder als das „Brahman“ bezeichnet wird. Überträgt man diese metaphysisch-erkenntnistheoretische Anschauung ins Ethische, so besagt sie: es gibt eine moralische Ebene für den Strebenden, der der letzten Schau nicht fähig ist. Wer auf ihr richtig lebt, kann unerhörte Belohnungen in überirdischen Welten erringen. Wer aber die absolute Wahrheit schaut, für den versinkt diese moralische Ebene, und er weiß sich über jedweden Himmel erhaben in einer unvorstellbaren Sphäre, die frei von allem Werden jenseits von Sein und Nichtsein liegt.

Die absolute Wahrheit zu schauen ist ein Wunder, ein Durchbruch durch die gesetzliche Welt des Empirischen, der die Frucht besonderer Qualifikation, indisch gesprochen die Frucht unzähliger Geburten ist. Es ist ein hochgelegener Himmel, von dem der Bodhisattwa herniedersteigt, um in seiner letzten Geburt ein Buddha zu werden, d. h. das Wunder der Erleuchtung zu realisieren. Aber es gibt einen

Weg, dieses Wunder technisch einzuleiten, das ist der Joga. Die allgemeine Ethik ist seine unbedingte Voraussetzung. Sein Wesen aber beruht in einer inneren Anspannung und Erhöhung, über die viel in Indien gelehrt worden ist. Was wir da in Büchern besitzen, ist nur die in Worten versuchte Anleitung zu den Verwirklichungen im Erlebnis, auf die alles ankommt. Der Joga ist eine sozusagen intersystematische Methode, sein Ziel kann nach den verschiedenen Grundsätzen der Systeme verschieden beschrieben werden: Immer ist es ein absolutes, jenseits aller Ethik.

Von der überethischen Sphäre des Erkenners oder des Heiligen wenden wir uns zurück zu der moralischen Ebene, in der das Gesetz der Wiedergeburt und der Werkvergeltung gilt. Von diesen beiden eng zusammengehörigen Lehren wird seit ihrer Aufstellung im zehnten vorchristlichen Jahrhundert das Leben aller Hindus beherrscht bis auf den heutigen Tag. Die Gewißheit, daß jede Handlung von moralischer Bedeutsamkeit das eigene Schicksal unausweichlich bestimmt, ist naturgemäß ein starker Antrieb, sich ethisch richtig zu verhalten. Nun läßt sich freilich der formale Begriff der ethischen Richtigkeit auf recht verschiedene Weise mit lebendigem Inhalt erfüllen. Ich möchte dabei vor allem zwei allgemeine Tendenzen unterscheiden: die rituell-soziale Bindung und die freie Ethik.

Was nun die gebundene Moral betrifft, so ruht sie vor allem auf zwei machtvollen Faktoren. Da sind einmal die rituellen Verpflichtungen, die das ganze Leben des orthodoxen Hindus von alters her durchziehen. Von der Geburt, ja schon von der Existenz im Mutterleibe an, bis zu seinem Tode reichen die Vorschriften über die Weihen und Opfer, deren treuliche Erfüllung den Frommen hier, im Jenseits und im neuen Leben ein gutes Los sichern. Ich zähle aus einem Werke des 17. Jahrhunderts eine Reihe auf: Die Befruchtungszeremonie, die Scheitelziehung bei der schwangeren Frau, die Geburtszeremonie, die Namengebung, das Füttern mit Reis im 6. Monat nach der Geburt, das Haarschneiden im 3. Lebensjahr, die Einführung beim Lehrer, das Bad am Ende des Vedastudiums, wenn der Jüngling

heimkehrt, die Verheiratung, die fünf großen Opfer, d. h. das Hersagen vedischer Sprüche und die ins Feuer zu gießende Butterspende für die Götter, das Opfer an die Manen, die man zu sättigen hat, an die Dämonen, denen man Streu hinlegt, und das Opfer an die Menschen durch Bewirtung von Gästen, unter denen brahmanische Asketen an erster Stelle stehen. Mit dieser Andeutung wollen wir uns hier begnügen, mit den Speiseregeln, den Vorschriften über die Totenbestattung usw. will ich Sie verschonen. Sie können sich denken, wie man dabei in die Einzelheiten gehen kann, haben doch Jahrtausende an diesen als gute Werke betrachteten Zeremonien gearbeitet, denn die älteste Fassung der Hausregeln und der Vorschriften für die großen Opfer gehen ins 7.—5. vorchristliche Jahrhundert zurück.

Und neben dieser rituellen Bindung steht die soziale, die im Kastenwesen begründet ist. Theoretisch gibt es vier Kasten: Brahmanen, Adel, das bürgerliche Volk und die Schūdras, praktisch unzählige. Die Bedeutung der Kasteneinteilung ist so tiefgreifend, daß sie in diesen kurzen Ausführungen nur von ferne angedeutet werden kann. Die Kaste ist die tatsächliche Lebensgemeinschaft der Hindus. Wer seine Kaste verliert, ist isoliert und der Gemeinschaft beraubt. Die schwersten Sünden tragen diesen Verlust mit sich, so unerlaubter Umgang mit der Mutter, der Tochter, der Schwiegertochter, Brahmanenmord, Genuß geistiger Getränke, Diebstahl von Gold, das einem Brahmanen gehört, unerlaubter Umgang des Schülers mit der Frau des Lehrers. Auf der andern Seite haben die höheren Kasten neben ihren vielen Pflichten wertvolle Privilegien. So haben die Brahmanen nach einem alten Brāhmaṇatext Anspruch auf ehrenvolle Behandlung und auf Geschenke, sie dürfen nicht unterdrückt und nicht mit dem Tode bestraft werden, während die Kastenlosen ein erbärmliches Leben der Ausgestoßenen führen, abseits vom Dorf wohnen müssen und dermaßen behandelt werden, daß hier zu bessern eines der Hauptziele moderner Ethiker, wie z. B. Mahātmā Gandhis ist, gibt es doch im heutigen Indien 50 Millionen solcher Unberührbaren.

In der rituellen und sozialen Bindung tritt uns eine Moral entgegen, welche die höhere Gesinnungsethik keineswegs ausschließt, aber doch ihren Hauptzwecken absolut unterordnet. So wird z. B. die Schonung aller lebenden Wesen auch in den kultischen Regelbüchern durchaus anerkannt, aber diese Schonung (ahiṃsā, wörtlich Nichtschädigung) macht halt vor dem Opfer, das Tiertötung erfordert. Und ebenso steht es mit dem Kastenprinzip in den Rechtsbüchern. Der Mord z. B. wird verurteilt, aber nur die Ermordung eines Brahmanen ist eine unsühnbare Todsünde, und ebenso wird der Diebstahl und vieles andere behandelt, kurz die ganze moralische Wertskala ist nach der Kastenzugehörigkeit abgestuft. Solche Anschauungen sind frühzeitig von einem höheren und freieren Standpunkt aus als ethische Unmöglichkeiten empfunden worden. So wird in einer alten Upanischad die Geschichte des jungen Satjakāma („der die Wahrheit liebt“) erzählt: Der junge Mensch will bei einem Brahmanen als Schüler eintreten. Dazu ist die Zugehörigkeit zu einer höheren Kaste erforderlich. Der Lehrer fragt ihn also nach seinem Vater. Der Jüngling aber kann nur seine Mutter nennen, sie habe ihn so bekommen, wer der Vater sei, wisse er nicht. Der Brahmane aber weist ihn daraufhin nicht ab, sondern erklärt, seine Offenheit beweise seine hohe Kaste, und nimmt ihn auf. Der Sinn dieser sehr alten Geschichte, die Opposition gegen die kastenmäßige Beurteilung der Qualifikation statt einer rein allgemein-menschlich ethischen, kehrt in zahllosen Sprüchen späterer Zeit wieder. Die buddhistischen Texte des alten Kanons, sowie die im großen Epos enthaltene Spruchweisheit betont immer wieder den Gedanken, daß nicht die Geburt, sondern der sittliche Wandel den Brahmanen ausmache. In einem Gespräch zwischen dem großen Gotte Schiwa und seiner göttlichen Gemahlin lesen wir im Epos: „Auch einem Schūdra, o Göttin, der durch reine Werke reinen Selbstes und bezähmter Sinne ist, soll man wie einen Zwiegeborenen ehren, so hat es Gott Brahman selbst gelehrt... Nicht Abstammung, nicht Weihe, nicht Schriftgelehrtheit, nicht Nachkommenschaft sind Gründe

für die Zugehörigkeit zu den Zwiegeborenen, sondern allein der sittliche Wandel ist der Grund..."

Diese freie Ethik, welche Reinheit des Herzens, sittliche Zucht und moralischen Wandel als die ideale Forderung hinstellt, geht immer Hand in Hand mit einem Aufbegehren gegen die rituellen und sozialen Bindungen des orthodoxen Brahmanismus. So scheinen mir ihre Quellen ganz wesentlich in den der Orthodoxie feindlichen Bewegungen zu liegen. Im Altertum ist es der Buddhismus, der, noch ohne soziale Reformen anzustreben, doch durch unterschiedslose Aufnahme in seinen Mönchsorden und durch die Ausschaltung der brahmanischen Riten für alle seine Anhänger als natürlicher Verfechter reiner Sittlichkeit auftritt. Denn wenn auch für den Mönch die Gebote der Sittlichkeit nur die Vorbereitung für die allein zum Ziele führende Meditation und Yogaversenkung sind, so blieb eben doch für den Laien ganz wesentlich die Bezähmung der natürlichen Begierden und die Milde gegen alle Wesen die Basis für die Zugehörigkeit zu den Laienanhängern. Daß von hier aus solche Gesinnung vielfach in nichtbuddhistische Kreise eindrang, das bezeugt uns, wie schon gesagt, das große Epos, welches als Sammelbecken der verschiedensten Anschauungen auch antirituelle und kastenfeindliche Stimmen ganz naiv neben die orthodoxen Ansichten setzt. Und das konnte ja um so leichter geschehen, als auch die Orthodoxie die sittlichen Kategorien nicht etwa ignorierte.

Aber sie hat sie in verschiedener Weise mit den eigenen Forderungen in Einklang zu bringen gewußt. So hat sie die Abwendung von allem Tun, diese für den Bestand der Gesellschaft so gefährliche Lehre, die seit den ältesten Upanischaden die Besten frühzeitig von den orthodoxen Pflichten des Opferns und Nachkommenschaftzeugens abzuziehen drohte, durch die Ausbildung der Lebensstadien (Āschramas) abgewendet oder wenigstens abgschwächt. Erst muß der rechtgläubige Brahmane seine Lehrzeit in der Familie des Lehrers durchmachen, dann muß er heiraten, Kinder zeugen und das Leben des Hausvaters mit allen vorgeschriebenen Riten führen, und erst wenn er die Kinder

seiner Kinder sieht, darf er all das hinter sich lassen und in den Wald ziehen, um sich der Abwendung zu widmen.

Eine andere Art der Abwehr kommt in der bekannten Bhagavadgītā zum Ausdruck. Dort wird ein adliger Krieger angesichts der feindlichen Schlachtreihe, in der ihm nah Verwandte sich befinden, von moralischen Skrupeln befallen, das sittliche Gebot von der Schonung aller Wesen erschüttert seinen Kampfesmut. Aber sein göttlicher Wagenlenker belehrt ihn, daß seiner Geburt als Krieger, d. h. also seiner Kaste gemäß, das Kämpfen seine erste Pflicht sei. Und es ergibt sich schließlich der allgemein gültige Satz, daß pflichtmäßiges Handeln ohne Hoffnung auf Lohn nicht bindendes Werk sei, ein neuer kluger Kompromiß der orthodoxen Werkgesinnung mit den Tendenzen zur Werküberwindung und zur ungebundenen, allgemein-menschlichen Ethik.

Eine neue Stütze gewann die freie Ethik in den großen religiösen Bewegungen des indischen Mittelalters, die immer neue Massen der nichtprivilegierten Kreise in ihren Machtbereich zu ziehen suchten. Von den beiden großen Richtungen, die hier in mannigfachsten Abtönungen hervortreten, dem Schiwaismus und dem Wischnuismus, war der letztere durch die ihn kennzeichnende Milde besonders geeignet, gegen das Ritual aufzutreten, dessen blutige Opfer ihm besonderen Abscheu einflößten, und gegen die strenge Kastenordnung der Orthodoxie anzugehen, weil in der von ihm gepredigten Gottesliebe der Verehrer des Gottes in ein Verhältnis zum Gotte gelangt, in welchem ganz von selbst alle Unterschiede der Menschen zum Aufhören tendierten. Von dem Allgott aber — vor allem von der Krischna-Inkarnation Wischnus — geht eine allumfassende Liebe aus, die nicht einmal vor denen Halt macht, die andere Götter verehren, und so sehr geeignet ist, alle Menschen ohne Unterschied der Geburt zu umfassen.

Und diese Idee der Liebe zur Menschheit hat sich auch im späteren Buddhismus entwickelt. Das Ziel dessen, der sich in den ersten Jahrhunderten der buddhistischen Mönchsgemeinde anschloß, war die Erlangung der Heiligkeit. Der

Heilige wird nicht wieder geboren, er erlangt das Nirwāṇa. Aber dann hatte sich im Zusammenhang mit anderen Änderungen dem buddhistischen Mönche ein neues Ideal aufgetan: Nicht das Nirwāṇa zu erstreben, sondern die letzte Existenz vor derjenigen, die die entscheidende Erleuchtung bringt, ins Ungemessene zu verlängern, d. h. ein Bodhisattwa zu werden, ein Kandidat der Buddhaschaft, wie Gotama es selbst vor Erlangung der Buddhaschaft gewesen war. Die Bedeutung dieser Zieländerung ist für unsere Fragestellung von entscheidender Wichtigkeit, denn das Ziel der individuellen Erlösung im Nirwāṇa ist nun dem neuen Ideal gewichen, ein Helfer und Erlöser der leidenden Menschheit zu werden. An Stelle des Interesses am eigenen Heil ist das Interesse am Heile aller getreten. Und damit ist die Liebe zu allen Menschen, ja man kann sagen, die Aufopferung für alle Menschen — die endlose Verschiebung des eigenen Nirwāṇas kann man wohl ein ungeheures Opfer nennen — zum Kernstück des späteren Buddhismus geworden und hat für ganz Mittel- und Ostasien ein neues Menschlichkeitsideal göttlicher Liebe geschaffen.

Die göttlichen Wesen hoher und höchster Ordnung (Bodhisattwas und Buddhas), die sich hier allmählich in großer Zahl entwickelt haben, sind in ihrer allumfassenden Liebe bereit, dem sündigen Menschen seine Schuldenlast abzunehmen, um ihn seines Glaubens wegen für die Erlösung fähig zu machen. Indem die rettenden Mächte so jedes sittliche Vergehen des Menschen als eigene Last empfinden, entsteht das Gefühl der Verantwortlichkeit bei dem buddhistischen Frommen. Er fürchtet, durch moralisches Unrecht die angebetete göttliche Macht zu betrüben, und fühlt sich aus Liebe zu dem gütigen Bodhisattwa zur Tugend verpflichtet. Dieses neue Verhältnis zur Menschheit mit der Betonung der Liebe in der Entwicklungsgestalt des Buddhismus, die man das Mahājāna (das große Fahrzeug) nennt, und gleichzeitig die Lehre von dem Liebesverhältnis zwischen Mensch und Gott (so z. B. Krischna in der Gītā), die man mit dem indischen Wort für liebende Hingebung Bhakti nennt, dürften sich beide nicht lange vor Beginn

unserer Zeitrechnung durchgesetzt haben. Sie beide sind mächtige Faktoren nicht nur in der Überwindung des Ritualismus und der Sozialschranken gewesen, sondern sie haben auch das eigentümlich indische Ichideal stark altruistisch beeinflußt.

Schließlich sind es noch zwei fremde Religionen gewesen, deren Einfluß die freie Ethik gestärkt hat. Islam und Christentum kann man ja im Gegensatz zu den aristokratischen Grundsätzen des brahmanischen Hinduismus als demokratische Religionen bezeichnen, denn sie kennen keinen sozialen Unterschied der Menschen vor Gott. Islamischer Einfluß tritt am stärksten bei dem im Jahre 1518 gestorbenen religiösen Dichter Kabīr hervor. Er verwirft alle Kasten- und Rassenunterschiede in religiöser und ethischer Hinsicht und erklärt sie für späte, der wahren Entstehung der Menschheit widersprechende Fiktionen. In ähnlicher Weise hat der Bengale Tschaitanja, ein Zeitgenosse Luthers, vom Standpunkt seiner auf Liebe gegründeten Krischnaverehrung alle Kastenunterschiede verworfen und statt ritueller Werke allein die Reinheit des Herzens gefordert.

Besonders aber hat das Christentum, gemäß seiner Natur, den Neigungen zur freien Ethik und zum Altruismus Vorschub geleistet. Das 19. Jahrhundert zeigt diesen Einfluß in mannigfachen Reformbewegungen, deren Anhängerschaft an Zahl nicht groß, an Einfluß aber bedeutend waren. Wenn wir den großen indischen Unabhängigkeitsführer Mahātmā Gandhi für die Abschaffung der Unberührbarkeit, unter der so viele Millionen Kastenloser leiden, kämpfen sehen, wenn wir ihn seine Landsleute ermahnen hören, das Los der Kinderwitwen zu bessern, jener unglücklichen Mädchen, die, ganz früh formal verheiratet, den Knabenbräutigam durch den Tod verlieren und dann in der Familie als Unglücksbringer auf jede Weise unterdrückt werden, so daß sie in Massen der Prostitution anheimfallen — ich sage, solche sozialen Reformbestrebungen eines tief indisch-nationalistisch gesonnenen Führers sind auf den Einfluß christlicher Ethik zurückzuführen.

Ich versuche zum Schluß das Wesen indischer Ethik in seinem eigentümlichen Gehalt kurz zu skizzieren und aus seiner Eigenart heraus zu werten. Und da scheint mir als der Höhepunkt jene Erkenntnis der metaphysischen Realität hervorzutreten, welche alle moralischen Unterschiede hinter sich läßt. Um das ganz zu verstehen, muß man sich vergegenwärtigen, daß alle indische Philosophie den Gottesbegriff eliminiert. Das Absolute liegt im Menschen selbst. Vom Standpunkt empirischer Gebundenheit muß es von all dem, was nicht absolut ist, befreit werden, vom metaphysischen Standpunkt gesehen ist es aber immer frei, und es bedarf nur der Schau, die diese Wahrheit realisieren kann. Vielleicht kann man das so ausdrücken, daß nach indischer Auffassung jeder das ist, was er realisieren kann. Das ist der Sinn der Wiedergeburtslehre: Ursache und Wirkung sind letzter Zusammenhang im Empirischen. Alles Tun ist materielle Ursache eines entsprechenden Produkts auf der Ebene, die durch Kausalität beherrscht wird. Diese Ebene gilt es zu überwinden. Denn das Absolute ist jenseits der Kausalität, jenseits des Subjekt-Objekt-Verhältnisses. Alles Tun ist kausal bedingt, ist eine Subjekt-Objekt-Beziehung. Alle Ethik hat es mit Handlungen oder Gesinnungen zu tun. Handlungen sind Ursachen für Wirkungen oder Produkte, Gesinnungen sind Verhaltungsweisen des Subjekts zum Objekt, des Ichs zum Du. All das kann nicht zum Absoluten führen oder, schärfer gesagt: Es verschleiert das Absolute, dessen Wesen gerade Freiheit von Kausalität, Abwesenheit der Subjekt-Objekt-Beziehung ist. Die sittliche Persönlichkeit gehört ihm nicht an, sie ist das feinste Produkt der empirischen Ebene, aber oberhalb dieser Ebene hört sie auf, eine Tatsache zu sein. Vom höchsten indischen Standpunkt ist die Wirkung des Sittlichen im Absoluten, ebenso wie die Fortdauer der Persönlichkeit im Absoluten, unleidlicher Anthropomorphismus, womit selbstverständlich das Auftreten und die weite Verbreitung solcher, vom höchsten Standpunkt unleidlichen Auffassungen nicht geleugnet werden sollen. Der höchste Standpunkt ist in allen philosophischen Systemen anerkannt.

Im Vedānta ist das Brahman „sad-cid-ānanda“, d. h. Sein, Geistigkeit, Wonne. Im letzten Faktor dieser Dreiheit haben andere noch einen Rest menschlicher Analogie empfunden — es handelt sich um die sehr alte Analogie des wonnevollen Tiefschlafs mit dem unbewußten Sein im Brahman — und ihn deshalb bekämpft. Danach ist der Zustand des Erlösten von jedem irgendwie bezeichenbaren Gefühl frei. Am tiefsten sind vielleicht die Schauer der Frühzeit hier gekommen: in Jādnjawalkjas Beschreibung des Brahman als neti, neti, im Nirwāṇa, das der Löwe aus dem Schākjageschlecht vor jeder dialektischen Frage schützte.

Alles sittliche Tun ist nur die vorbereitende Wegräumung von Hindernissen. Die letzte Schau, die unsere empirische Natur durchbricht, kommt nur durch ein Wunder, für das es keine anderen Worte mehr gibt, als nicht mehr diskutierbare Vergleiche: „Da ward ihm das göttliche Auge“. Im Bereiche des Rationalen läßt sich das Wunder dadurch erklären, daß es Abschluß eines durch unzählige Geburten beschrittenen Weges zum Heile ist. Die Technik dieses Wunders ist der Yoga, aber die Kraft, von Ebene zu Ebene im Yoga aufzusteigen, eignet nur wenigen Auserwählten.

All das ist so ausgesprochener Aristokratismus, daß gegenüber den Vielen höchstens freundliches Mitleid möglich bleibt. Die helfende Hand kann nur einem hingestreckt werden, den man voll der Kraft fühlt, die allein zur Gemeinsamkeit mit den Siegern befähigt. Wer das „egoistischen Hedonismus“ nennt, übt Kritik von einer so total anderen seelischen Haltung und Weltauffassung her, daß sie der im indischen Sinne Erwachte überhaupt nicht verstehen könnte.

Das also scheint mir der eigentümliche und unvergleichliche Beitrag Indiens zum ethischen Problem in seiner wahrhaft schöpferischen Periode zu jener Frühzeit, als das Mittelmeergebiet noch nichts von solcher Gedankenhöhe wußte: das Absolute ist jenseits der Unterscheidung von Gut und Böse.

Daneben stehen Massen anderer Auffassungen in allen

Abtönungen, bunt und gegensätzlich wie das Land, das höchste Gletscherkuppen und üppigen Tropenwald, fruchtbarste Stromgebiete und trostlose Wüsten in sich vereinigt. Da wird das Gute in der Befolgung alter Riten gefunden oder in der unabhängigen Reinheit des Herzens oder in einer liebenden Umfassung des Alls, und als Belohnung winken die Himmel eines milden Erlösers, eines liebenden Gottes, einer mütterlichen Göttin. Oder man sieht das Gute in der Überwindung des Gegners, wo dann der Mächtige gut ist, der durch Gewalt oder List die anderen überwindet, wo geschickte Schlauheit höchste Bewunderung erregt. All das ist allgemein menschlich und seine Variationen würden ein sehr dickes Buch leicht füllen. Meine Absicht war nicht, diesen ungeheuren Katalog zu skizzieren, sondern dem eigentümlichen Höhepunkt so viel von anderem zur Seite zu stellen, daß der Reichtum des Lebens nicht ganz im System der Gedanken verloren gehe.

Nach diesen Ausführungen sei noch die folgende Anfrage Ihres Herrn Schriftführers berührt: „Hat Schopenhauer diejenigen indischen philosophischen und religiösen Gedanken, die ihm zugänglich waren (vor allem Upanischaden und Buddhismus) richtig verstanden?“ Statt weiterer Darlegungen kann ich mich zur Antwort mit einem Schopenhauerzitat (W. a. W. u. V., 2. Bd., Kap. 48, Ausg. Frauenstädt[2] 3, 698) begnügen, das jedem, der mir gefolgt ist, keinen Zweifel lassen wird:

„Die moralischen Tugenden sind eben nicht der letzte Zweck, sondern nur eine Stufe zu demselben. Diese Stufe ist im christlichen Mythos bezeichnet durch das Essen vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, mit welchem die moralische Verantwortlichkeit zugleich mit der Erbsünde eintritt. Diese selbst ist in Wahrheit die Bejahung des Willens zum Leben; die Verneinung desselben hingegen, infolge aufgegangener besserer Erkenntnis, ist die Erlösung. Zwischen diesen beiden also liegt das Moralische: es begleitet den Menschen als eine Leuchte auf seinem Wege von der Bejahung zur Verneinung des Willens oder, mythisch, vom Eintritt der Erbsünde bis zur Erlösung durch

den Glauben der Mittlerschaft des inkarnierten Gottes (Avatars); oder, nach der Vedalehre, durch alle Wiedergeburten, welche die Folge der jedesmaligen Werke sind, bis die rechte Erkenntnis und mit ihr die Erlösung, Mokṣa, d. i. Wiedervereinigung mit Brahm, eintritt. Die Buddhaisten aber bezeichnen, mit voller Redlichkeit, die Sache bloß negativ, durch Nirwāṇa, welches die Negation dieser Welt oder des Saṃsāra ist. Wenn Nirwāṇa als das Nichts definiert wird, so will dies nur sagen, daß der Saṃsāra kein einziges Element enthält, welches zur Definition oder Konstruktion des Nirwāṇa dienen könnte."

VIVEKANANDA ET PAUL DEUSSEN.

Par

ROMAIN ROLLAND (Villeneuve).

La grande pensée Indienne cherche à réaliser l'unité spirituelle de l'univers. Elle ne s'y efforce point par les voies de la pensée religieuse d'Europe, qui vise à „convertir", au sens propre, les croyances différentes, c'est à dire à les dépouiller de leur essence, pour y substituer la sienne. Elle tâche de pénétrer toutes ces formes diverses de l'esprit, en respectant leurs individualités, elle veut les épouser toutes, afin de les harmoniser en la souveraine Unité.

Le rapprochement plus étroit qui s'opère, depuis un siècle, entre l'Inde et l'Europe, l'afflux de la pensée d'Europe dans les Universités de l'Inde et son attraction sur les Indiens, n'ont pas eu pour résultat de leur faire abandonner un pouce de leur vieille et vaste sagesse, mais de raviver leur ardente curiosité spirituelle et leur génie de conquête métaphysique, qui leur fait combiner en de nouveaux accords les idées étrangères qu'ils organisent en leur propre symphonie.

Aucun Indien moderne n'a tant agi, en ce sens, que Vivekananda. Et cette action puissante a dû son impulsion première, son irrésistible élan, au génie inspiré de son maître Ramakrishna.

Ce n'est pas en quelques lignes qu'il est possible de caractériser deux des plus grandes âmes qu'ait fleuries l'humanité. Je me consacre à leur étude, depuis assez longtemps; et, si difficile qu'elle soit pour un Européen, par l'abondance en quelque sorte tropicale de ces âmes et par l'abîme de Dieu qui est en elles (surtout en celle de Ramakrishna), je me propose d'en faire entrevoir, dans un prochain ouvrage, la beauté fascinante.

Je voudrais ici, seulement, donner quelques indications essentielles sur la personnalité de Vivekananda et sur sa formation intellectuelle, afin de faire comprendre les

rapports amicaux qu'il entretint avec Paul Deussen et avec Max Müller.

* * *

Vivekananda[1], de son vrai nom Narendranath Dutt, né en 1863, mort prématurément en 1902, était d'une famille distinguée de Calcutta, de la caste Ksatrya. Peu d'hommes ont montré, dès l'enfance, une aussi admirable harmonie de dons riches et variés, du corps et de l'esprit. Beau, bien doué et passionné pour les arts et les sciences, pour la musique, la poésie, les mathématiques, l'astronomie, le sanscrit et les langues, il eut les bénéfices de la plus libérale éducation. Il lisait Shelley et Wordsworth, il méditait sur *l'Imitation de Jésus-Christ* et les livres religieux chrétiens, il dévorait les ouvrages d'histoire de Green et de Gibbon, il s'enflammait pour la Révolution Française et pour Napoléon, il étudiait la philosophie de l'Occident, surtout Kant et Schopenhauer, il correspondait avec Herbert Spencer, qu'étonnaient sa précoce intelligence et ses audacieuses critiques. — Et tout ceci, sans rien sacrifier du fond de sa nature asiatique et de sa pensée védantique. Il cherchait à interpréter, d'une façon moderne, avec les méthodes d'Occident, la philosophie indienne.

Entre dix-huit et vingt-et-un ans (1881—1884), il traversa une violente crise intellectuelle, que rendirent plus amère la mort de son père et la gêne matérielle où toute la famille se trouva jetée. Il avait alors pour guide son aîné de quelques années, Brajendra Nath Seal, qui devait plus tard s'incliner devant son génie, mais qui se croyait alors assuré de la possession de la vérité et qui prétendait la lui communiquer. Brajendra Nath était un rationaliste indien, d'une espèce particulière, qui voulait (dit-il lui-même) fondre ensemble le pur monisme de la Vedanta, la dialectique de l'Idée absolue de Hegel,

[1] Ce nom, qui signifie: „*Le bonheur de la discrimination*“ (ou: „*du discernement*“), lui avait été donné par Ramakrishna. Il désignait l'ardeur de son intelligence analytique et critique, qui le distinguait de l'acceptation passive des autres disciples.



et l'Evangile de la Révolution Française: Liberté, Egalité, Fraternité. Le principe d'individuation était pour lui le mal. La Raison universelle était tout. Il s'agissait de manifester la pure raison: c'était le grand problème moderne; et Brajendra pensait le résoudre par la révolution. — Vivekananda, qui venait d'être précipité de son théisme optimiste par la lecture des *Essais sur la religion* de Stuart Mill, et que hantait le problème du mal, était déchiré par les doutes et brûlé par les passions. Sa nature léonine voulait tout étreindre à la fois; et tout lui échappait. Le rationalisme dominateur de Brajendra pouvait satisfaire certains côtés de son intelligence; mais il ne pouvait y enfermer sa gigantesque personnalité. Ce n'était pas assez pour lui de la raison immanente, il lui fallait la révélation vivante, l'Absolu réalisé.

Il les trouva dans cet homme prodigieux — on serait tenté de dire: fabuleux, si tant de témoins, dont plusieurs vivent encore, ne nous le rendaient présent et ne nous le faisaient comme toucher de la main, — si sa parole à la fois familière et illuminée ne nous était restée, dans les Entretiens recueillis par ses auditeurs: le simple, l'illettré, le sublime visionnaire Ramakrishna — — — L'homme unique, qui, par le génie du cœur, réussit ce prodige d'épouser tour à tour, tout ensemble, toutes les religions: Hindouisme (sous toutes ses formes, des plus idolâtriques aux plus abstraites), Islam, Christianisme, etc. et qui „*trouva que c'était le même Dieu, vers qui toutes se dirigeaient, — et que Celui qui est appelé Krishna est aussi appelé Çiva, l'Energie Primitive, Jésus, ou Allah, un seul Rama, ayant mille noms* . . .“

Ramakrishna initia Vivekananda au Vedantisme advaïtiste, à la réalisation de l'unique Absolu, du Brahman complet et sans divisions, entier. Il lui en communiqua, beaucoup plus que la preuve, — le contact. Vivekananda resta marqué de son empreinte, pour toujours.

Il était bien différent de lui, pourtant, par toute sa nature, par la fougue dévorante de son tempérament d'action, par la violence d'une énergie qui soufflait l'énergie,

comme un vent de feu, par son avide intelligence qui ne connaissait point le repos, par la vastitude de ses connaissances que sans cesse il augmentait, enfin, par un tourment, nouveau chez les rêveurs de l'Inde, (bien que Bouddha l'ait connu — mais fui): la blessure toujours ouverte de la souffrance universelle, de la misère humaine, des pauvres, des malades (et même des criminels: car ce sont d'autres malades). Cette hantise du mal, non pas abstrait, mais vivant, présent, des peuples sacrifiés — et d'abord, du sien, du peuple de l'Inde, — devait orienter son action et celle de ses disciples, des ordres qu'il fonda, non moins vers le „*Service*" des autres, le service de charité, que vers la méditation. Et même, pour la première fois, je crois, dans un ordre religieux indien, la primauté de la méditation est rompue; la Douleur n'attend point, il faut lui sacrifier son repos, son rêve, et jusqu'à son salut, si cela est nécessaire, pour alléger la peine universelle. On entendra ces cris émouvants:

— „*Aucun de vous ne peut-il donner une vie pour l'amour des autres?... Que la lecture de la Vedanta, la pratique de la méditation, soient laissées à faire dans la vie prochaine! Que ce corps-ci se consacre au service des autres! Et alors, je saurai que vous n'êtes pas venus à moi, en vain...*"

„*...Puissé-je naître et renaître encore et encore et souffrir mille misères, pourvu que je puisse adorer le seul Dieu qui existe, le seul Dieu auquel je croie, la somme totale de toutes les âmes, et, par dessus tout, mon Dieu les méchants, mon Dieu les misérables, mon Dieu les pauvres de toutes les races!...*"

„*...Il n'y a point d'autre Dieu à chercher. Lui seul adore Dieu, qui sert tous les êtres...*"

* * *

Mais à l'époque où Vivekananda voit Deussen, il n'a pas encore commencé dans l'Inde son action principale, qui fut si brève et si intense. Ramakrishna est mort en 1886. Vivekananda a groupé les disciples en un ordre. Lui-même

parcourt l'Inde, à pied, en moine errant, de l'Himalaya au cap Comorin (1889—1893); et c'est dans ce voyage qu'il prend conscience, à la fois, de la misère de son peuple, et de sa propre mission, qui est de refaire l'unité indivisible, morale et religieuse, de l'Inde. L'idée lui vient de faire appel au monde, pour restaurer ce foyer de la vie divine de toute l'humanité. Le Parlement des Religions, à Chicago, en 1893, lui est l'occasion de son premier voyage hors d'Asie. Dès ses premiers discours, cet inconnu, sans ressources, sans aucune recommandation, s'impose et soulève l'enthousiasme des auditeurs américains. Il reste aux Etats-Unis, de juin 1893 à août 1895, passe en Angleterre au mois d'août 1895, revient aux Etats-Unis en décembre, y fonde la *Vedanta Society*, est de retour à Londres en avril 1896. Il y fait la connaissance personnelle de Max Müller. Sa santé est déjà très ébranlée. Des amis anglais dévoués, qui se consacreront désormais tout entiers à son œuvre, les Sevier, le conduisent en Suisse, au mois de juillet 1896. Et c'est de là qu'il se rend, avec eux, à Kiel, chez Paul Deussen.

Je vais maintenant laisser la parole aux Sevier, qui ont noté les détails de cette rencontre.

De Londres, où Paul Deussen accompagnera Vivekananda, celui-ci repart pour l'Inde, en décembre 1896. Et alors, commence sa mission de gloire et de douleur. En mai 1897, est fondée solennellement la *Ramakrishna Mission*, dont un des buts principaux est l'établissement de la fraternité parmi les disciples des religions différentes: „*Car toutes sont autant de formes d'une seule religion éternelle.*"

A présent, la Mission a essaimé dans tout l'Hindoustan, avec des monastères, des foyers de service, et des orphelinats. Elle a dans l'Himalaya un Ashram Advaïtiste, „pour la rencontre spirituelle de l'Orient et de l'Occident". Elle publie plusieurs grandes revues. Elle se tient à l'écart de toute action politique; mais elle est un des noyaux de formation les plus denses et les plus lumineux de la grande Nébuleuse: l'Inde.

Les notes du Journal de Paul Deussen (*Mein Leben*, 1922, S. 305), que Mr. le Dr. Hans Zint a eu l'obligeance de me communiquer, montrent qu'il n'avait pas pressenti la grandeur de son jeune visiteur; il le voyait, à une période, exceptionnelle, de détente morale et physique, où le Swami, déjà marqué par la mort prochaine et ne l'ignorant point, mais le cachant aux autres, cherchait pendant quelques semaines à distraire sa pensée des soucis et de la tâche héroïque, qui l'attendaient, à la porte.

Vivekananda a gardé une tout autre impression de ses entretiens avec Deussen; et il parle de lui et de Max Müller, à ses disciples de l'Inde, avec reconnaissance et vénération, dans un article du *Brahmavadin*, dont je publie un fragment, à la suite du récit par les Sevier de la visite à Kiel.

août 1927. Romain Rolland.

Extraits de
The Life of the Swami Vivekananda
by Eastern and Western Disciples.

(The *Advaita Ashrama, Mayavati, Almora, Himalayas* 1915, tome III, p. 40 et suiv.)

Récit de Mrs. Sevier:

"... My recollection of Kiel is bright with agreeable memories of a pleasant day spent in the society of Dr. Paul Deussen, — a man of rare philosophical grasp, standing foremost in the rank of European Sanskrit scholars.

On hearing that Swami had arrived at the Hotel, the Professor immediately sent a note requesting his company at breakfast on the following day, courteously including my husband and myself in the invitation. Punctually at 10 o'clock the next morning we presented ourselves at his house, and were ushered into the Library, where we received a cordial reception from Dr. and Mrs. Deussen who were expecting us. After a few preliminary inquiries regarding the travels and plans of Swamiji, I noticed the Professor directing his eyes to some volumes lying open on

ANNA ELISE STUBBE

Das Rätsel der Vererbung

1950. 286 Seiten mit 37 Abbildungen. In Leinen geb. [illegible]

Dies Buch schließt eine empfindliche Lücke. Die Tatsache der Vererbung besteht: Heute aber ist die damit verbundene Verantwortung der kommenden Generation gegenüber nicht mehr dem Staat, sondern dem Einzelnen überlassen. Und dieser Einzelne steht ihr oft hilflos gegenüber. Fast in jeder Familie gibt es Dinge, über deren Erblichkeit man sich klar sein möchte und müßte. Aber Bücher darüber bekam man nicht mehr. Nun gibt dies Buch gerade dem jetzt vor die Verantwortung gestellten Laien Antwort auf seine Fragen. Obwohl die schwierigsten Probleme, die neuesten wissenschaftlichen Erkenntnisse behandelt werden, bekommt der Leser nie das Gefühl trockener Lehrhaftigkeit. Im Gegenteil: Kommende Erkenntnis verbindet sich mit der Freude an der fesselnden Darstellung und mit Staunen über die tiefe, erregende Gesetzlichkeit in der Natur.

Bezug durch jede gute Buchhandlung

CARL WINTER · UNIVERSITÄTSVERLAG · HEIDELBERG

Hiermit bestelle ich ____ Expl. des Buches

A. E. STUBBE

Das Rätsel der Vererbung

In Leinen geb. DM ~~9.60~~ 5.70

Name

Wohnort

Wohnung

(Bitte deutlich schreiben!)

AN

DIE BUCHHANDLUNG



the table... he soon turned the conversation on books. Selecting one, he read in Sanskrit two or three of the beautiful Slokas of the Upanishads... He remarked that the study of the Vedas was an alluring recreation, and to climb the heights of those great altitudes, a wonderful means of enriching and widening the spiritual horizon, giving a sense of exhilaration as one rises to a higher atmosphere. He considered the system of the Vedanta as founded on the Upanishads and Vedanta Sutras, with Shankaracharya's commentaries, some of the most majestic structures and valuable products of the genius of man in his search for truth, and that the highest and purest morality is the immediate consequence of the Vedanta. He quoted from an address he delivered before the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society on the 25th February, 1893, on which occasion he concluded with the following advice to his audience:

'And so the Vedanta in its unfalsified forms, is the strongest support of pure morality, is the greatest consolation in the sufferings of life and death. Indians, keep to it!'

By the publication of a pamphlet entitled *'The Philosophy of the Vedanta'*, he has helped to disseminate the Indian Wisdom. In the philosophy of Kant, he found a great help in understanding the Indian thinkers, as it contains a substratum of their own philosophy, the Advaita Vedanta. He has given scientific proofs of this in his book, *'Elemente der Metaphysik'*, now translated into English.

References were made to the conspicuous service rendered to Indian philosophy by Professor Max Müller; the arduous task he undertook, and so successfully performed. In fact, Vedanta has had a re-birth from the knowledge comprised in the grand archives of the distant past, and is to-day becoming more widely known than ever before, finding acceptance of many conscientious, reasoning minds of the Western world. The practical application of its tenets shows its adaptability to human needs... It seems, the Professor added, that a movement is being made back to-

wards the fountainhead of spirituality, a movement that will in the future, probably, make India the spiritual leader of the nations, the highest and greatest spiritual influence on earth.

The Swami interested himself in some translations Dr. Deussen was making, and a discussion arose on the precise signification and correct understanding of various obscure passages. The former pointed out that clearness of definition was of primary, and elegance of diction of very secondary importance. The vigorous and lucid interpretations given by the Oriental exegetist with such firmness of conviction, and yet such delicacy of perception, eventually quite won over the German savant. On two occasions, we prepared to take leave, but to this our kind host and hostess strongly objected, insisting that we must remain to dinner, and later on, join in a festivity to be held in honour of their daughter's fourth birthday. We could not but accept their warm-hearted and generous hospitality, and it was very charming to watch the little Erica, amongst much chat and merriment, dispensing tea and cakes to her youthful guests. Dr. and Mrs. Deussen were unfailing in their entertainment of us, and we were favoured with a fascinating and animated account of their tour in India... However, the happiest day must come to an end, and it now only remains for me to close this trifling sketch, expressing the delight we experienced in seeing a philosopher happily surrounded by a peaceful home with wife and child, honour and contentment, as well as many congenial friends. The friendship so well begun was further cemented by the companionship of our host on our return to England. The journey was enlivened by much brilliant conversation on the part of our philosophers, accompanied by kindly attentions, which never ceased whilst we were together..."

(ibid. p. 45—6):

"...But to return to the narration of the day spent in Kiel. Sometime during the day, the Professor found Swamiji turning over the pages of a poetical work. He

spoke to Swamiji wishing to draw him into conversation but failed, as he got no response from him. When Swamiji came to know of it afterwards, he apologized, saying that he was so absorbed in reading that he had not heard him. The Professor could not feel satisfied with this explanation until in the course of conversation Swamiji went on quoting verses from the book and interpreting them in places. Dr. Deussen was dumbfounded, and like the Maharajah of Khetri asked Swamiji how he could accomplish such a feat of memory. Thereupon the conversation turned upon the subject of the concentration of the mind practised by the Indian Yogi with so much perfection that, the Swami said from personal knowledge, in that state he would be unconscious even if a piece of burning charcoal were placed on his body...

At this time, there was an Exhibition in Kiel, which Dr. Deussen insisted that the Swami must visit and offered to take him there. So immediately after tea, the Swami's party accompanied their host to the Exhibition and some time was spent in studying the various arts and industries of Germany. Partaking of a light refreshment there the party returned to the hotel where Swamiji was staying. The Professor suggested that the Swami should see the objects of interest in and about the city, and it was decided that on the next day they would all make an excursion to some of the outlying districts, notably to the famous harbour of Kiel, opened only a few days previously by the Kaiser. It is needless to tell that the Swami and his companions enjoyed the day of sightseeing immensely and appreciated the uniform hospitality and kindness of their hosts.

About six weeks had now been spent in holiday touring and the Swami felt that he could now take up his London work with renewed vigour. Accordingly, he asked Mr. and Mrs. Sevier to make plans for returning thither immediately. Dr. Deussen had hoped that the Swami would prolong his visit so that he would have opportunities to discuss many philosophical matters with him in the quiet retreat of his

own residence... He therefore tried to induce the Swami to stay there at least for a few days more. But when the latter told him that he was anxious to put his work on a solid basis before returning to India which he intended to do soon, the Professor understood and said: 'Well, then, Swami, I shall meet you in Hamburg, and thence, via Holland, we shall both journey to London, where I hope to spend many happy hours with you'...

...Three days passed when Professor Deussen arrived in Hamburg... His family had remained at Kiel, although Mrs. Deussen had hoped to accompany her husband and to meet the Swami again, for she was likewise greatly interested in Vedanta. She spoke English fluently and was thus privileged to come into immediate intellectual contact with the Swami. The party now journeyed to Amsterdam, remaining in that city for three days, during which time they visited the art galleries...

...Having reached London, Professor Deussen made his home with friends in St. John's Wood, while the Swami accompanied Mr. and Mrs. Sevier to their home in Hampstead..."

(ibid. p. 50):

"...(In London) Professor Deussen often visited the Swami, discussing with him the principles of the Vedanta and gaining from him a much clearer insight into the whole body of Vedanta statement. He was in thorough agreement with the Swami when the latter pointed out to him the difficulties that lay in the way of a thorough understanding of the Vedanta metaphysics by Western minds, the trouble resting in the fact that the Western philosopher was apt to regard Indian idealism through the lens of Western intellectual prepossessions. And as he came to know the Swami more intimately, he understood that one must become de-occidentalised, as it were, in order to master the spirit of the Hindu philosophical systems, for these were not so much systems of logic as methods in the spiritual vision. For two whole weeks, during his stay in London, the Professor was with the Swami, either by day or by night.

At the same time Professor Max Müller of Oxford was in communication with the Swami. Thus three great minds were conversing with each other..."[2]

(Tous ces faits se passent en septembre - octobre 1896.)

Lassen, Deussen, et Max Müller, par Vivekananda.

(Article du *Brahmavadin*, reprod. dans *The Life of the Swami Vivekananda*, 1915.)

"More than a decade has passed since a young German student, one of eight children of a not very well-to-do clergyman, heard on a certain day Professor Lassen lecturing on a language and literature new — very new even at that time — to European scholars, namely, Sanskrit...

Lassen was almost the last of that heroic band of German scholars, the pioneers of Sanskrit scholarship in Germany. Heroic certainly they were, — what interest except their pure and unselfish love of knowledge could German scholars have had at that time in Indian literature. The veteran Professor was expounding a chapter of Sakuntala; and on that day there was no one present more eagerly and attentively listening to Lassen's expositions than our young student. The subject-matter of the exposition was of course interesting and wonderful, but more wonderful was that strange language, the strange sounds of which, although uttered with all those difficult peculiarities that Sanskrit consonants are subjected to in the mouths of unaccustomed Europeans, had strange fascination for him. He returned to his lodgings, but that night sleep could not make him oblivious of what he had heard. A glimpse of a hitherto unknown land had been given to him, a land far more gorgeous in its colours than any he had yet seen, and having a power of fascination never yet experienced by his young and ardent soul.

[2] Vivekananda alla plusieurs fois à Oxford, pour s'y entretenir avec Max Müller.



Naturally his friends were anxiously looking forward to the ripening of his brilliant parts, and expected that he would soon enter a learned profession which might bring him respect, fame, and, above all, a good salary and a high position. But then there was this Sanskrit! —... It was long, up-hill work — this learning of Sanskrit... He thus achieved success; and now — not only Europe but all India knows this man, Paul Deussen, who is the Professor of Philosophy in the University of Kiel. I have seen Professors of Sanskrit in America and in Europe. Some of them are very sympathetic towards Vedantic thought. I admire their intellectual acumen and their lives of unselfish labour. But Paul Deussen — or, as he prefers to be called in Sanskrit, Deva-Sena — and the veteran Max Müller, have impressed me as being the truest friends of India and Indian thought. It will always be among the most pleasing episodes in my life — my first visit to this ardent Vedantist at Kiel, his gentle wife who travelled with him in India, and his little daughter, the darling of his heart, — and our travelling together through Germany and Holland to London, and the pleasant meetings we had in and about London...

...There is now happily coming into existence in Europe a new type of Sanskrit scholars, reverential, sympathetic, and learned, — reverential because they are a better stamp of men, and sympathetic because they are learned. And the link which connects the new portion of the chain with the old one, is, of course, our Max Müller. We Hindus, certainly owe more to him than to any other Sanskrit scholar in the West, and I am simply astonished when I think of the gigantic task which he, in his enthusiasm, undertook as a young man and brought to a successful conclusion in his old age. Think of this man without any help, poring over old manuscripts, hardly legible to the Hindus themselves, and in a language to acquire which takes a lifetime even in India, . . . think of this man, spending days and sometimes months in elucidating the correct reading and the meaning of a word or a sentence

in the commentary of Sâyana (as he has himself told me), and in the end succeeding in making an easy road through the forest of Vedic literature for all others to go along; think of him and his work, and then say what he really is to us! Of course we need not all agree with him in all that he says in his many writings; certainly such an agreement is impossible. But agreement or not agreement, the fact remains that this one man has done a thousand times more for the preservation, spreading, and appreciation of the literature of our forefathers than any of us can ever hope to do; and he has done it all with a heart which is full of the sweet balm of love and veneration.

If Max Müller is thus the old pioneer of the new movement, Deussen is certainly one of its younger advance-guards. Philological interest had hidden long from view the germs of thought and spirituality to be found in the mine of our ancient Scriptures. Max Müller brought out a few of them and exhibited them to the public gaze, compelling attention to them by means of his authority as the foremost philologist. Deussen, unhampered by any philological leanings and possessing the training of a philosopher singularly well versed in the speculations of ancient Greece and modern Germany, took up the cue and plunged boldly into the metaphysical depths of the Upanishads, found them to be fully safe and satisfying, and then — equally boldly declared the fact before the whole world. Deussen is certainly the freest among scholars in the expression of his opinion about the Vedanta. He never stops to think about the 'what they would say' of the vast majority of scholars... The greater is the glory therefore to Max Müller and to Deussen for their bold and open advocacy of truth!... Just now we very much require the help of such genuine friends as these..."

TOLSTOI UND GANDHI.

Von

PAUL BIRUKOFF (Moskau).[1]

Hinter den Namen Tolstoi und Gandhi, deren Verhältnis zueinander der Gegenstand meiner Betrachtung ist, verbergen sich zwei verschiedene Nationen, zwei Rassen, zwei Weltanschauungen. Die Unterschiede beider sind groß, schon die der äußeren Lebensbedingungen: auf der einen Seite der achtzigjährige Patriarch von Jasnaja Poljana, der russische Graf, der Künstler und Romanschriftsteller; auf der anderen Seite der junge Hindu, der englische Jurist, der Rechtsanwalt. Ihr Gemeinsames ist verborgener, innerlicher und eben dadurch bedeutsamer: es ist das, womit sie beide die Welt erschüttern.

Die übereinstimmenden Grundgedanken ihrer Weltanschauungen sind folgende:

1. Das Prinzip der Gewaltlosigkeit, *ahimsā,* — ein seiner Form nach negatives Prinzip, das doch bei beiden positiven Gehalt gewinnt: bei Tolstoi als Betätigung des Gebots der Menschenliebe, bei Gandhi zugleich durch seine Verwendung als Kampfmittel gegen die englische Herrschaft.

2. Die religiöse Begründung ihrer Ethik und ihrer Soziallehre: Tolstoi findet sie vor allem in den Evangelien, Gandhi in der Bhagavadgītā ; so weit sonst voneinander geschieden, in einem stimmen beide Religionsurkunden überein: dem Gebot der Gottesliebe, der *bhakti.*

3. Der Kampf gegen die moderne Zivilisation, wie sie dem Orient von dem Okzident aufgedrängt wird; das bedeutet den Kampf gegen Krieg, politische Lüge, Maschinenwesen, Luxus und Elend der Großstädte. Tolstoi hat diese Schäden der europäischen Zivilisation nur geschaut, Gandhi hat sie am eigenen Leibe erfahren.

4. Das Mittel der Befreiung von diesen Schäden besteht in der Rückkehr zu einem primitiveren Zustande, zur Handarbeit: dem Pfluge (Tolstoi) und der Spindel (Gandhi).

---

[1] Kurze Wiedergabe des auf der Tagung der Schopenhauer-Gesellschaft am 9. Juni 1927 in französischer Sprache gehaltenen Vortrags.



5. Das soziale Ziel beider ist der Fortfall der Scheidewände zwischen den Menschen, und zwar sowohl der vertikalen Scheidewände zwischen den Nationen, wie der horizontalen zwischen den unterdrückten und den privilegierten Klassen.

Die Verschiedenheiten, die sich innerhalb dieses Gemeinsamen zeigen, sind teils die schon bemerkten der äußeren Verhältnisse, die unabhängig von beiden Männern bestehen, teils solche, die in ihrer Wesensart wurzeln und sich in ihrer verschiedenen Art des Wirkens äußern. Tolstoi ist Aristokrat, ist Künstler, und darum Individualist; er wirkt durch das geschriebene Wort und spricht in ihm zur ganzen Welt, ohne je sein Arbeitszimmer in Jasnaja Poljana zu verlassen. Gandhi aber ist Führer des Volkes und darum volkstümlich, er spricht mit lebendiger Zunge ohne Vermittlung zur Masse. Eine Amerikanerin hat die gleichsam biblische Szene geschildert, wie Gandhi unter freiem Himmel zum Volke predigt und Tausende um ihn gelagert seinen Worten lauschen, mit denen er zum gewaltlosen Kreuzzug aufruft gegen die Fesseln des modernen Imperialismus und Industrialismus. Niemals wäre eine ähnliche Szene um Tolstoi denkbar, der nur einen ausgesuchten Kreis von Besuchern empfing und außerdem nur durch seine Werke und durch eine umfangreiche Korrespondenz wirkte.

Trotz dieser äußeren Unterschiede hat die innere Übereinstimmung beide großen Männer auch äußerlich zueinander geführt, in einem Briefwechsel, der noch in Tolstois letztem Lebensjahre entstand.

Schon vorher hatte Tolstoi zu verschiedenen sozialen und religiösen Gruppen Indiens briefliche Beziehungen angeknüpft[2]; diese begannen 1901, alsbald nach Tolstois Ausschließung aus der russisch-orthodoxen Kirche und stehen offenbar in innerem Zusammenhange mit seinem Gedanken der einen einzigen, wahren, auf Vernunft gegründeten

---

[2] Vgl. des Vortragenden Buch: „Tolstoi und der Orient“, Rotapfel-Verlag, Zürich und Leipzig, 1925, S. 23—89, wo auch der nachstehend zitierte Briefwechsel zwischen Tolstoi und Gandhi auf S. 70—77 vollständig wiedergegeben ist. (Anm. d. Herausgebers.)



Menschheitsreligion, die sich im Kerne aller großen Weltreligionen wiederfindet. Im Verlauf dieses Briefwechsels hatte Tolstoi bereits das Wort geäußert: „*Je ne suis pas Chrétien dans le sens commun du mot*“, und durch seine Ablehnung der Kirchen, des Glaubens an die Göttlichkeit Christi und an Wunder einen scharfen Trennungsstrich gezogen zwischen sich und den christlichen Missionaren, die den Orient überfluten. Er hatte andrerseits in einem großen Sendschreiben „An einen Inder“ vom Dezember 1908 als die Hauptursache der Versklavung Indiens durch die Engländer den Mangel an religiösem Bewußtsein bei den gegenwärtigen Führern Indiens bezeichnet und die Inder zur Selbstbesinnung auf das Wesen ihrer alten Religionen aufgerufen: die schlichte Wahrheit, daß für unser Leben das Gesetz der Liebe gelte. Gandhi wiederum hatte Schriften von Tolstoi schon früher kennen gelernt und im Jahre 1904 in Phönix bei Durban in Südafrika eine landwirtschaftliche Siedlung nach den Gedanken Toltsois gegründet.[3] Im Laufe des zwanzigjährigen gewaltlosen Kampfes, den er für seine Landsleute zunächst in Südafrika führte, war Gandhi Ende 1909 als Führer einer Delegation in London. Bei dieser Gelegenheit scheint er auch die Lehre Tolstois näher studiert zu haben, und er richtete von London aus einen ersten — leider verlorenen — Brief an Tolstoi.

In seiner Antwort stellt Tolstoi den Kampf der Inder in Transvaal, „diesen Kampf der Milde mit Roheit, der Demut und Liebe mit Hochmut und Vergewaltigung“ in Parallele mit den in Rußland häufigen Fällen der Militärdienstverweigerung und begrüßt beides mit Freuden. Er gibt ferner Auskunft auf Fragen Gandhis über seinen vorerwähnten Brief „An einen Inder“, dessen Übersetzung in die indische Sprache Gandhi vorhat.

Nach seiner Rückkehr nach Südafrika schrieb Gandhi erneut an ihn in einem Brief vom 4. April 1910, in dem er sich Tolstois „ergebenen Schüler“ nannte, und mit dem er zugleich seine Broschüre „Indian Home Rule“ übersandte.

[3] S. Romain Rolland, „Mahatma Gandhi“, S. 16 f.; „Gandhi in Südafrika“, S. 98 ff.

Diese machte auf Tolstoi ersichtlich großen Eindruck. Denn nach einem durch Krankheit bedingten kurzen vorläufigen Schreiben antwortete er in einem großen Briefe vom 7. September 1910 — zwei Monate vor seinem Tode und im ausgesprochenen Bewußtsein von dessen Herannahen. In diesem schönen, nach Form wie Inhalt gleich bedeutenden Briefe bezeichnet Tolstoi den Verzicht auf Gegenwehr durch Gewalt als die wichtigste Frage der Gegenwart und deshalb Gandhis Wirken in Südafrika als wertvoll für alle Völker; lebhaft und eindringlich weist er auf den schreienden Widerspruch hin, der gerade im Leben der christlichen Nationen zwischen ihrem Bekenntnis zum christlichen Liebesgebot und ihrem Glauben an die Notwendigkeit von Heeren und deren Ausrüstung zu Menschenschlächtereien bestehe, einen Widerspruch, der gerade in letzter Zeit zu höchster Spannung gediehen sei und in naher Zukunft zu einer Entscheidung führen müsse; und wiederum begrüßt er mit Freuden die zunehmende Wirkung der Agitation für die Heeresdienstverweigerung.

Der Einfluß Tolstois auf Gandhi ist unbestritten und von Gandhi selbst mehrfach betont. Mündlich hat Gandhi einmal sein Verhältnis zu Tolstoi als das eines treuen Verehrers zu seinem Meister bezeichnet, dem er für vieles im Leben zu Dank verpflichtet sei. Seinen Anhängern empfiehlt er öfters, Tolstoi zu lesen, besonders das Buch „Das Reich Gottes ist in Euch“. Die Lehre der Gewaltlosigkeit ist Gandhi nach seinem Geständnis am eindrucksvollsten in der Bergpredigt begegnet; die Bhagavadgītā hat diesen Eindruck vertieft, Tolstois genanntes Buch aber ihn befestigt und ihm die endgültige Form gegeben.[4] Die Eigenart und der Eigenwert Gandhis bleiben daneben unverkennbar und besonders in seiner praktischen Wirksamkeit ersichtlich. So konnte denn Romain Rolland in seinem schönen Buche über Gandhi, beide miteinander vergleichend, Gandhi „einen sanfteren, ruhigeren Tolstoi“ nennen, einen Tolstoi, der „ein natürlicherer Christ ist in der universellen Bedeutung des

[4] Vgl. des Vortragenden „Tolstoi und der Orient“, S. 77 ff.

Wortes. Denn Tolstoi ist Christ weniger aus Natur als aus Willen".[5]

Der von Tolstoi inspirierte Kampf ist entbrannt; er hat seinen Vorkämpfer an dem zarten Gandhi. Es ist zu hoffen, daß es seiner durch Prüfungen gefestigten Seele gelinge, sein Volk zu einer wirklichen und endgültigen Befreiung zu führen.[6]

---

[5] Romain Rolland, „Mahatma Gandhi", S. 34 f.

[6] Im Augenblick des Abschlusses der Korrektur trifft die Nachricht von der schweren Erkrankung Gandhis ein, die zu ernster Besorgnis für sein Leben Anlaß gibt. Doch was auch geschehe — in keinem Fall wird sein heroischer Kampf für das indische Volk, für die Menschheit verloren sein.

DOSTOJEWSKI UND GANDHI.

Von

HANS PRAGER (Wien).[1]

Da das Thema der Tagung „Europa und Indien" lautet, so war es ein glücklicher Gedanke der Leitung, das geographische und kulturphilosophische Mittelglied „Rußland" einzufügen und den Vertreter des gegenwärtigen Indien, Gandhi, mit den hervorragendsten Persönlichkeiten des Rußland von gestern und heute, mit Tolstoi, Dostojewski und Lenin in Verbindung zu bringen. Hält man sich noch vor Augen, daß Schopenhauer — wie der Vortragende nachweisen will, ein typisches Abbild abendländischen Geistesstrebens — von der Weltanschauung und Religion des fernen Ostens den Ideengehalt zu seiner eigenen Philosophie sich holte, so ist die Kette der großen Geister: Schopenhauer, Dostojewski und Gandhi gegeben, und es obliegt nun dem Vortragenden, die innere Beziehung dessen, was diese drei Persönlichkeiten lehren, aufzuweisen. Dies ist der Zweck der nachfolgenden Ausführungen.

Es ist zunächst nötig, die drei großen geistigen und kulturpolitischen Tatsachen, welche mit den Bezeichnungen: Europa, Rußland und Indien gegeben sind, schärfer zu umfassen, dies um so mehr, da gerade in der Gegenwart aus literarischen Gründen oft leichtfertig mit diesen mächtigen Gebilden umgegangen wird. Der Vortragende behauptet nun, daß das Begriffspaar: Individualismus und Universalismus geeignet sei, hier aufhellend zu wirken, und betont gleich, daß dabei eine gewisse schematische Behandlung des gewaltigen Stoffes nicht zu umgehen, ja daß es sogar in gewisser Beziehung förderlich sein werde, so vorzugehen, damit die Behandlung des Gegenstandes nicht ins Undeutliche verfließe. Es wird nun dem, der die hier vorgebrachten Gedankengänge auf sich wirken läßt, ohne weiteres einleuchten, daß es sich da lediglich um ein methodisches Hilfsmittel handelt, hinter dem die tiefe und

[1] Vortrag, gehalten auf der Tagung der Schopenhauer-Gesellschaft am 9. Juni 1927.



in klarer Weise kaum ausdrückbare Fülle und Mannigfaltigkeit des Erlebens steht, des abendländischen, russischen und indischen Erlebens je für sich, und des menschheitlichen Erlebens als metaphysisches alle diese drei Sonderformen in eines umschlingendes Band.

Das obengenannte Begriffspaar ist Gut der Philosophie als Geistesgeschichte und ist wie jede Begriffszweiheit in seinen Gliedern innerlich gegensätzlich gestellt und dabei doch und gerade deshalb eine unzertrennliche Einheit. Im Sinne unserer schematischen Gliederung wäre nun sofort und vorläufig zu sagen, daß man Europa als das Gebiet bezeichnen müßte, in dem vor allem in jederlei Weise der Individualismus überwiegt, Rußland als jenes, wo schon der Universalismus mit mächtiger Bedeutung einsetzt, und Indien endlich als das, wo dieser über jenen herrscht. Es muß aber gleich bemerkt werden, dem Vortragenden sei wohlbekannt, daß abendländisches Geisteserleben nicht im geringsten Maße auch vom Universalismus wisse — und daß auch der Inder zweifellos individualistische Züge in seiner Art trage. Lediglich zu Zwecken der Darstellung im Vortrage ist es nötig, die beiden Begriffe, jeden für sich, besonders herauszulösen, da sie in der Wirklichkeit wie alles Lebendige stark ineinander verflochten sind. Diese methodisch nötige Abstraktion darf natürlich keineswegs darüber hinweg täuschen, daß Individualismus und Universalismus letzten Endes nur Begriffe für tiefe menschheitliche Geisteserlebnisse sind, welche je nach Raum und Kultur in der einen oder der anderen zugespitzten Form sich dem Denken darstellen. — Es soll hier nun endlich auch zugegeben werden, daß keine der hier vertretenen drei großen persönlichen Erscheinungen restlos das mächtige Gebilde, aus dem sie herausgehoben erscheinen, erschöpft, daß also weder Schopenhauer, noch Dostojewski, noch Gandhi das *ganze* Abendland, Rußland, Indien darstellen; sie vertreten jedoch diese Länder in möglichst sinnfälliger und kennzeichnender Weise.

Was ist nun unter Individualismus bzw. Universalismus zu verstehen? Sie sind beide *nicht* Weltanschauungen als

solche, sondern lediglich Formen von Weltanschauungen, in ihren Begriffen liegt also eine Fülle verschiedener inhaltlicher Möglichkeiten, die aber jeweils zusammen als je ein Ganzes dann entweder individualistischen oder universalistischen Charakter tragen. — Zunächst der Universalismus. Ihm ist eigen, daß hier dem Denkenden, Fühlenden und Erlebenden von vornherein das Vorhandensein eines Alls feststeht, gleichgültig wie dann in besonderer Weise dieses Universum näher bezeichnet werden möge. Die Grundidee, welche dem auf diese Art von Weltanschauung eingestellten Menschen sozusagen im Blute liegt, ist die, daß der Mensch, also das Individuum, seine Stellung und Bedeutung in der Welt durchaus danach bemißt, wie das All, die Gottheit, das Absolute usw. zu ihm, dem Menschen sich verhält, welches Maß von Kraft, wirklichem oder scheinbarem Leben, von persönlicher Freiheit es ihm läßt. Der Mensch als Universalist ist sich von vornherein seiner Verbindung mit dem Universum bewußt, er empfindet sich als Teil eines Ganzen und er sucht alle Rätselfragen des Lebens in der Richtung von oben nach herab, vom Universum her zum Ich, zu lösen. Der Mensch leitet sich vom Universum ab, findet darin eine große Beruhigung, sein unruhiger Pulsschlag bekommt in diesem unendlichen Allgefühl ein gleichmäßiges Tempo, die Bewertung menschlicher Existenz in allen ihren Formen und Zielen wird angesichts der Ewigkeit, die dem Universalisten eine Selbstverständlichkeit ist, eingeschränkt, die Rückkehr oder der Eingang in das All erscheint ihm in keiner Weise problematisch. Ganz rein und unvermischt tritt der Universalismus wohl nur selten in dem und jenem Menschen auf und da auch vielleicht nur von Fall zu Fall, denn der wahre Universalist findet sein eigenes Ich als etwas fast Wesenloses, das nur dazu da ist, ein Abbild oder Gefäß des Universums ohne jene eigenen Kräfte zu sein, die sich im menschlichen Triebleben und Wollen nur zu oft feindlich und kämpferisch dem allmächtigen Ganzen gegenüberstellen. Im Universalismus verzichtet der Mensch auf die Eigenkräfte seines Ich, das er als etwas Bedingtes, als

einen Schein gegenüber der unbezweifelbaren Macht und Wirklichkeit des Alls empfindet. Man kann nun sagen, daß der Brahmanismus und Buddhismus und daß mit ihnen das indische Weltgefühl überhaupt Ausdrucksformen des fernöstlichen Universalismus sind, weil dort diese Art des Welterlebens viel umfassender, dem Blutrhythmus der in Indien lebenden Menschen viel gemäßer ist. So neigt der Universalismus dazu, das irdische Menschenleben zu illusionieren („Schleier der Maja"), den einzelnen in seinen Sonderansprüchen, die das eigenwillige Ich stellt, zu beschränken und die unbezweifelbare Wirkung des Universums zu betonen. Die Metaphysik des Universalismus ist ontologischer Realismus, d. h. das Sein als solches, als etwas Ungeteiltes, Ganzes hat Wirklichkeit und ist diese selbst. Und nun verbindet sich damit sozusagen ein personaler Idealismus, d. h. der Mensch als Person, als Individualität sieht und erlebt sich als etwas Flüchtiges und Vergehendes, als bloßen Abglanz, als bloße Idee einer allmächtigen Weltsubstanz. Diese ideale Existenz des Menschen findet ihr Ende in der Wirklichkeit des Alls. — Für die Lebensführung ergibt sich daraus eine Unfreiheit des menschlichen Willens verbunden mit einem metaphysischen Optimismus, der überzeugt ist, daß alles menschlich Bedingte im Göttlich-Unbedingten endet und erlöst wird. Während nun aber die deterministische und optimistische Seite nicht grundwesentlich zum Universalismus gehören (es gibt Formen, welche gerade die Beziehung zum All als größte Freiheitsquelle erleben), ist es für ihn entscheidend, daß er die schöpferische Macht des Leides betont. Dieses, das von Natur aus dazu bestimmt ist, den Menschen in seinem Ich einzuschränken, es von der Allheit durch den Egoismus des Leiderlebens abzusondern, ist gerade nach universalistischer Auffassung dazu bestimmt, des Menschen Verlangen, im Universum aufzugehen und darin alle Qualen zu enden, nur noch mehr zu bestärken. Es bereitet den Menschen auf die Loslösung von seinem Ich vor. (Man vgl. die kleine Schrift des Verfassers über Gandhi: „Das indische Apostolat." Rotapfel-Verlag, Zürich.) —

Für den Individualismus nun ist typisch die Selbstbewußtheit des Ich, entweder in seinen einzelnen Denkakten (Descartes: Ich denke, also bin ich) oder in seiner metaphysischen Bedeutung (Fichte) und endlich wie bei Kant in der Fähigkeit der menschlichen Natur, die Grundformen des Erkennens zu erzeugen. So ausgerüstet tritt dann das Individuum seine Reise zur Gottheit an, die es aufsucht, ohne aber gewiß zu sein, daß sie wirklich da ist. Aus diesem problematischen Gefühl stammen die Bemühungen um Gott in der abendländischen Geistesgeschichte, die in der Philosophie und Theologie immer wieder geführten Gottesbeweise. Hier im Abendlande geht die Selbstgewißheit des Menschen oft so weit, daß er wie in der Mystik die Gottheit förmlich aus sich herausschöpft (wie bei Angelus Silesius), wobei man gerade da wieder als Beweis, wie sehr beide Weltanschauungsformen miteinander verwoben sind, sagen kann, daß die Mystik gerade aus einer universalistischen Einstellung heraus die schon oben angedeutete Freiheit des Menschen betont. Auf jeden Fall beweist dies, daß beide Formen in ihrer höchsten Ausdeutung ineinander übergehen, daß aber trotzdem die Berechtigung zu ihrer Unterscheidung besteht, weil sie in ihren Ausgangspunkten und in ihrer Gefühlsbetonung verschieden sind. Im Ziele wollen sie beide das Ende und die Ruhe des Ich im All. So betont also der Individualismus die schöpferische Kraft der Menschen auch im Zweifel und er fühlt sich genötigt, sich ein All zu schaffen, um seine eigene Existenz zu rechtfertigen und sich damit zu erhöhen. („Anthropodizee". Vgl. des Verfassers kleine Schrift: „Wl. Solovjeffs Lebensphilosophie." Bei J. C. B. Mohr in Tübingen.) Hier liegt zweifellos einer der wesentlichsten Grundzüge abendländischen Empfindens vor. In ihrer äußersten Zuspitzung führt dann diese Einstellung zum absoluten Individualismus eines Nietzsche und Stirner und endlich zum Nihilismus, der als Zeichen des stark individualistischen abendländischen Einschlages in Rußland verbreitet war und auch noch ist. —

Nun ist wohl einleuchtend, daß der Universalismus

sich im Menschen, in dessen seelischen Erleben als Liebesgefühl widerspiegelt, weil ja die Liebe die einzige menschliche Kraft ist, welche das All, das Universum als ein Ganzes und Geschlossenes unter Preisgabe des Eigenwillens und der immer mit Einsamkeit und Angst verknüpften Absonderungssucht im Menschen zum Erklingen bringt. Der Individualist wieder kämpft vor allem um die Freiheit seines Willens, daher ist die Freiheitsfrage in Europa von so großer Bedeutung. Die Entfernung, in der sich hier das Ich vom All befindet, macht, daß der Mensch die Kraft und die Bewegung verherrlicht, auch die Liebe, die sich dem entfernten Allgegenstand anzunähern sucht, aber die Liebe als Sehnsucht und nicht als selbstverständlichen Besitz, wie es beim Universalisten der Fall ist. Den Individualisten quält die bange Frage, ob das Jenseits die Erlösung birgt, daraus fließt sein Leiden, das mit seiner Sehnsucht und der Problematik seines Ich verwoben ist.

Man kann sagen, daß im Individualisten das Problemgefühl, dafür im Universalisten das Seinsgefühl stärker entwickelt ist, daß in jenem die starke Ichbezogenheit zur schöpferischen und auch zur selbstzerstörerischen Einstellung der Welt gegenüber führt, daß beim Individualisten das Denken als Erkenntnisquelle eine größere Rolle spielt, dagegen beim Universalisten das sich selbst vergessende Sich-Versenken in das All.

Man wird endlich zugeben müssen, daß — so besehen — das Abendland die Heimat des stark entwickelten Individualismus und das Morgenland die des Universalismus ist. Den Nachweis nun, daß in Rußland, als der Brücke zwischen Ost und West, und da wieder in Dostojewski, die eine Richtung mit der anderen im entscheidenden Kampfe steht, hat der Vortragende in seinem Buche: „Die Weltanschauung Dostojewskis“ (Verlag Borgmeyer in Hildesheim) zu erbringen versucht.

Schopenhauer.

An dieser Stelle kann sich der Vortragende begreiflicherweise über die Philosophie des Mannes, in dessen Zeichen diese Tagung steht, ziemlich kurz fassen. Die Betrachtung soll vor allem an den bisher gemachten Voraussetzungen orientiert sein.

Schopenhauer hat als echter Abendländer, der an der Kraft des Eigenwillens verzweifelte und deshalb sich gegen ihn empörte, den großartigen Versuch unternommen, die Quelle und den Urgrund dieses Eigenwillens, das Ich, an der Wurzel zu zerstören. Das ist echt abendländisch empfunden, denn uns eignet mit dem hochgemuten Gefühl über die großen Kräfte, die uns gegeben sind, gleichzeitig auch der Trieb, uns völlig preiszugeben, uns selbst zu vernichten, wenn unser Problemgefühl über unser bejahendes Ichgefühl siegt. Schopenhauer hat sich aber nicht damit begnügt, lediglich gegen den Individualismus anzukämpfen, sondern als Philosoph suchte er die Tiefe auf, in der diese Art der Weltanschauung ruht. So hat er also den menschlichen Willen geknüpft an einen Weltwillen, demgegenüber jener gar nichts ist. Die geringste Möglichkeit der Souveränität des menschlichen Willens ist bei Schopenhauer ausgetilgt. Das Großartige, wenn auch nicht Nachlebensfähige dieser Philosophie liegt nun darin, daß sie aus Verzweiflung über die geringe Bedeutung des Ich sich in einen Universalismus stürzt, in eine Anschauung von der bedingungslosen Wahrheit des Vorhandenseins eines Alls, demgegenüber das Ich völlig zur Bedeutungslosigkeit verdammt ist. Diesem das Leben verneinenden Grundgefühl entsprechend nun ist dieses All eher ein Nichtsein als ein Sein, und so sehen wir nun das erhabene und dabei furchtbare Schauspiel eines Universalismus mit negativem Vorzeichen, eine in der abendländischen Geistes- und Philosophiegeschichte wohl einzig dastehende Erscheinung. Einer, der den Individualismus aufs tiefste erlebt und erleidet, der an den Schranken seines Ich zerschellt, ist oder wird Universalist, aber einer, der auch das All mit in die Vernichtung nimmt. Es ist hier nicht der Ort, diese Tatsache

näher auszuführen, aber sie scheint wohl geeignet, Schopenhauer in einer anderen Beleuchtung zu sehen als sonst, und soll an anderer Stelle einmal Gegenstand weiterer Betrachtung werden. War Giordano Bruno Universalist im bejahenden Sinne, so ist Schopenhauer sein Antipode, aber aus tiefer Verwandtschaft heraus. Es ist dem Vortragenden nicht bekannt, daß unser Philosoph sich so feindlich über Bruno geäußert hätte wie über Hegel, vielmehr will ihm, wenn ihn die Erinnerung nicht täuscht, dünken, als ob Schopenhauer vor Bruno Achtung gehegt hätte. Nun mußte aber Schopenhauer, um sein Weltanschauungsziel zu erreichen, über das Geistesgut Europas, das ihm ja kein Material bot, hinausgehen, und so erleben wir das Schauspiel, daß ein abendländischer Individualist den indischen Universalismus des Brahmanismus und Buddhismus sozusagen herbeiholt, ihn mit dem antiindividualistischen, d. h. also mit dem negativen Vorzeichen versieht und in dieser so geschaffenen Philosophie nun die ersehnte Ruhe des Ich zu finden glaubt. Ganz entsprechend dieser Anschauung hat das Leid bei Schopenhauer wesentliche Bedeutung aber schon im absoluten Sinne. Seelisch ist das Leid das Um und Auf des Lebens, sein Schöpfertum besteht darin, daß es mit dem Menschen völlig und restlos verwoben ist. Es läßt keinen Rest in ihm zurück, der negative Universalismus steht und fällt mit dem Vernichtungswillen des Ich, das mit dem Leid identisch ist.

Es ist klar, daß die Liebe als das seelische Spiegelbild des bejahenden Universalismus nicht in der Philosophie Schopenhauers vorkommen kann, denn sie ist ja eine absolut schöpferische Kraft. Da nun der Philosoph ein Einheitsprinzip für seinen Universalismus benötigt, da ferner das Leiden als seelische Tatsache keinen Rest zurückläßt, so verwandelt der Philosoph die Liebe in das Mitleid, gewinnt damit ein universelles Gefühl mit negativem Vorzeichen. Wirft ja das Mitleid als ausschließliche Kraft den Menschen doch wieder auf sich selbst zurück, auf sein eigenes Leiden, während die Liebe das Ich sprengt. Und endlich: die verneinende universalistische Philosophie

Schopenhauers kennt keine zielgerichtete oder ideenbestimmte Geschichte und Entwicklung, sie ist unhistorisch, eine Philosophie des immer Gegenwärtigen, was ja unser Denker stets selbst betont. — So kann Schopenhauer die abendländische Menschheits- und Geistesgeschichte illusionieren, sein Blick sieht nach Osten, während er verzweifelt dem Boden sich zu entreißen sucht, der ihn festhält: Europa. — Der tragische Pessimismus ist der Sinn dieser Lehre, die in tiefer Weisheit das Verhaftetsein von uns mit uns selbst kundtut. In ihr spiegelt sich in erschütternder und, man möchte sagen, exzessiver Weise unser abendländisches Schicksal, das nach der Ferne sich sehnt, weil unsere nächste Nähe, unser eigenes Ich nämlich, uns zu viel Qualen bereitet. —

Dostojewski.

Die Russen stehen ihrer ganzen Veranlagung nach dem Universalismus viel näher als die Europäer des Westens, ihr Christentum ist im Johannes-Evangelium verwurzelt, welches die persönliche, die individuelle Erlösergestalt vergeistigt und zum überindividuellen „Wort“ erhöht. In Dostojewski nun, u. z. sowohl in seiner Persönlichkeit als auch in seinem Werk, liegt der Universalismus mit dem Individualismus, sein östliches mit seinem westlichen Wesen im Kampfe, aus dem dann — wie der Vortragende in seinem früher erwähnten Buche nachgewiesen hat — der Universalismus als siegreiche Idee hervorgeht, aber natürlich nur ein richtig erfühlter und begriffener Universalismus, nämlich einer, der sozusagen gleichzeitig höchst vollendeter Individualismus ist. Dostojewski sucht für sich und für seine Romangestalten die Erlösung in der welt- und menschenumspannenden Liebesidee des Christentums, in der sich die Ströme von oben und unten, vom All und vom Menschen, vom „Wort“ und von der Individualität aus begegnen und vereinigen. So muß also auch der einzelne Mensch die Liebe wahrmachen, aber nicht bloß für sich allein, sondern für alle. Auf diese Weise vereinigen sich von den einzelnen Willensströmen her die Menschen alle

zum Meer der die ganze Menschheit umfassenden Brüderlichkeit, welcher der Dichter in seinem letzten und größten Werke, in den „Brüdern Karamasoff“, ein Denkmal gesetzt hat. Diese Allmenschheit ist dann mit der Gottmenschheit identisch, Christus hat sich in allen verwirklicht, die zusammen die „freie Theokratie“ (Solovjeff) darstellen. Nicht mehr Erlösung des einen für sich selbst oder Erlösung des einen für alle ist Grundlage und Ziel menschlichen Wirkens, sondern die Erlösung aller durch alle, die Dostojewski in seinem letzten Werke lehrt. Dostojewski war mit der einen Seite seines Wesens so sehr und so stark Europäer, daß er nicht allein, wie Schopenhauer, den Individualismus aufs stärkste erlebte, an ihm sich emporrang und auch an ihm litt, sondern daß er in noch nie dagewesener Art allen nur denkbaren Formen und Gestalten, in denen diese Einstellung auftritt, nachspürte und sie alle „stellte“. Dies wurde in dem genannten Buche, welches den ganzen geschlossenen und architektonischen Aufbau des Werkes des Russen nachweist, aufgezeigt. So wird da auch erwiesen, daß Dostojewski den im Abendlande so hoch bewerteten religiösen Individualismus lediglich als Übergangs- und Durchgangserscheinung angesehen wissen will; er zeigt dies in seinem „Fürsten Myschkin“ im Romane „Der Idiot“, wo eben der Held mit allen Anlagen zum „Heiligen“, zur auserwählten religiösen Persönlichkeit ausgestattet, dennoch zugrunde geht, weil eben „der“ (einzelne) Heilige etwas ist, das überwunden werden soll. Auch der „Staretz“ in den „Karamasoff“ ist nach Leben, Schicksal und Lehre eine Übergangserscheinung; sie soll das Brudertum aller Menschen, die dann alle „Startzen“, d. h. Menschen von höchster geistiger Würde geworden sind, vorbereiten. Der religiöse und geistig schöpferische Individualismus hilft also die letzte Stufe erreichen, die dann der Universalismus, das All der Liebe darstellt. Das ist die bejahende Seite des Individualismus, die Dostojewski so sehr liebte und die es war, welche ihn, den Abendländer, an Europa band. Er aber kannte auch und fühlte stark den zerstörerischen Individualismus in sich, den dämonischen, nega-

tiven, rein intellektuellen, nicht auf Liebe, sondern auf Macht und Vergewaltigung ausgehenden, den er im „Raskolnikoff", in den „Dämonen" und endlich am tiefsten in der bedeutendsten von ihm geschaffenen Gestalt, in Iwan Karamasoff, dem Abbild des Dichters selbst, schilderte. Iwan ist der Problematiker, der Gott bezweifelt und doch sucht, er ist der Idealist, der in der Entfernung von dem Gegenstande seiner Sehnsucht lebt; das ist das Europäertum in ihm, das ihm Qualen bereitet. In seinem Blute jedoch steckt das russische Allgefühl (denn er ist ja Russe), welches dann durch seinen Bruder Aljoscha, den Schüler des Staretz und den Nachfolger des Fürsten Myschkin, am Ende seines Weges zur Entfaltung gelangen wird. Dostojewskis universalistische Idee ist verwurzelt in den drei Brüdern; ihr Leben und Schicksal wird von einem Geist geleitet, dessen Wesen und Bedeutung der Leser aus Visionen erfährt, welche die Weltanschauung des Dichters darstellen. So hat der Staretz eine Vision, in der er sagt, daß am Anfange der Zeiten Gott durch seinen Boten, den Lichtbringer (Luzifer), den Menschen mit dem Sein auch die Liebe bringen wollte, daß aber der Götterbote die Liebe für sich behielt, so daß die Menschen nur das Sein empfingen. Seit dieser Zeit gibt es die Hölle, die Qual des Liebesverlangens, das sich nicht verwirklichen kann, seit dieser Zeit ist Luzifer Satan geworden. In der Mitte der Zeiten aber sendet Gott noch einmal seinen Boten aus, es ist Christus, der als Gottessohn, als persönliche, vermenschlichte Erlösergestalt den Menschen zum Sein die Liebe hinzufügt, aber seine Liebe, die jeder für sich und in sich verwirklichen soll. Von nun an ist allen die Möglichkeit gegeben, für sich selbst die Liebesmission Christi der Verwirklichung nahe zu bringen, so daß am Ende der Zeiten, falls alle Menschen das erfüllt haben, es heißen wird: „Wir sind und wir lieben." Dann eben ist der Universalismus wahr geworden, aber einer, der die Wirkung der Gleichheit des Wollens darstellt, ohne daß die individuelle Verschiedenheit der Menschen vernichtet wird. Diese Vision des Staretz, die apokalyptisch ist, wiederholt sich in niedrigerer, mensch-

licher Sphäre in der Vision Iwans vom „Großinquisitor“, wo der selbstmörderische, machtheischende, freiheitsvernichtende abendländische Individualismus der allumfassenden Liebe Christi gegenübergestellt wird. Der Großinquisitor ist das aus heimlicher Sehnsucht nach Liebe der Macht verfallene Abendland, das die Menschen in Bann schlägt und dem freiwilligen Opfertode Christi entgegentritt. Beide Visionen hängen (es ist dies wenig bekannt) organisch — wie nachgewiesen — miteinander zusammen. Sie enden beide mit dem Triumph der Liebe, die nicht mehr qualvoll erstrebte Sehnsucht, sondern erlangter, selbstgewisser Besitz ist.

Dostojewski ist der den Universalismus ersehnende und vorbereitende Individualist. Die Schöpferkraft des abendländischen Weltgefühls erreicht die Höhe und wird zum Allgefühl. Die Bewegungsphilosophie des abendländischen Russen findet ihre Ruhe und ihre Erlösung im Allgefühl des Morgenlandes, das auf diese Weise mit dem Abendlande verknüpft bleibt. In dieser Weltanschauung, wo der Universalismus sozusagen noch eine Idee ist, der sich die Menschheit anzunähern hat (wie bei Kant), mischt sich Westliches und Östliches. — Für die Lebensführung ergibt sich daraus der vom Vortragenden formulierte „Tragische Optimismus“. Das menschliche Leiden wurzelt in der Einsamkeit des Menschen, die mit allen Formen des Individualismus verknüpft ist. Das ist die Tragödie des Menschen, von der er erlöst wird durch das Gefühl, im Leben selbst noch die Liebe aller zu allen verwirklichen zu können, wenn jeder nur will. Gerade der Individualismus ist es, der im tiefsten den Universalismus vorbereiten und seine Idee, die dann zur Wirklichkeit des Menschen wird, erreichen hilft.

Dostojewski steht an der Grenze von Ost und West, er sieht nach beiden Weltgegenden, seine Weltanschauung ist die Brücke, die das Abendland mit dem Morgenland verbindet. — Bei Schopenhauer stirbt das Individuum, an seine Stelle tritt das überindividuelle verneinende Allgefühl. Bei Dostojewski

läutert sich der Individualismus, verknüpft sich mit seinem Partner und beide schmelzen in der Idee zusammen. Auch Dostojewski ist Individualist auf tiefstem Leiderleben, das ihn aber zu einem bejahenden Universalismus führt. Hier ist die Liebe Wirklichkeit und Idee. Der Russe bekennt sich zum Gedanken des überhistorischen Erlösungsprozesses der Welt, der im Tausendjährigen Reich endet. Der Gegenwartsphilosophie Schopenhauers im lebensverneinenden Sinne steht hier eine Entwicklungsphilosophie gegenüber, die durch die Zeit (die Geschichte) hindurchgeht und in der Ewigkeit endet.

Wie nun der seiende, unbezweifelbare Universalismus als schöpferisches Prinzip und als lebendige Tat der Liebe den Individualismus wieder aus sich aussendet, nicht um ihn von sich zu entfernen, sondern um ihn als nunmehrig unverlierbaren Besitz des Menschen zu zeigen, das erweist sich aus dem Leben, Schicksal und dem Wirken des indischen Apostels

Gandhi.

Die Rolle, welche Gandhi in Indien und für sein Heimatland gegen England spielt, muß hier als bekannt vorausgesetzt werden. Ganz besonders muß aber festgestellt werden, daß der Mahatma nicht bloß seinem Volke schöne Lehren predigt, sondern daß er bis aufs letzte freiwillig alle die Leiden und Demütigungen, welche den Seinen zugedacht wurden, auf sich selbst übertrug, so daß bei ihm Lehre und Leben in vollster Übereinstimmung sich befinden. Gandhi ist Hindu, also Bekenner einer Religion, die sich vom Brahmanismus ableitet und in erster Linie ein ethisches und soziales System ist. Die universalistischen Züge des indischen Weltgefühles spiegeln sich also in der Gesinnung und in den Handlungen des Apostels wieder, der es zuwege gebracht hat, ein Dreihundert-Millionen-Volk aus dem Schlafe zu erwecken. Auch er ist — dem indischen Lebensgefühl entsprechend — Universalist aus tiefstem Leid- und Allerleben heraus, und die Liebe steht inmitten seiner Glaubenslehre und seiner Taten. Er ist ein Schüler der

Ideen Tolstois, hat also von den Russen für die Wirklichkeit das übernommen, was jene in der Lehre dargestellt haben. Einige Aussprüche, die Gandhis bejahenden Universalismus kennzeichnen, seien hierher gesetzt:

„Völlige Non-Violenz ist völlige Abwesenheit von Übelwollen gegen alles, was lebt. Sie umfaßt auch das untermenschliche Leben und schließt schädliche Insekten und wilde Tiere nicht aus. Sie ist reine Liebe.“ Das franziscеische Prinzip der Verbrüderung des Menschen mit der Natur ist hier tätiges Leitmotiv eines Wirkens, das weit über die persönliche Welt hinausreicht. — Oder:

„Es gibt ein unverrückbares Etwas im Menschen, das keine Anstrengungen zu groß findet, um zur vollen Entfaltung zu gelangen, und das die Seele nicht ruhen läßt, bis sie sich gefunden, ihren Schöpfer und die wahre innere Beziehung zwischen ihm und sich selbst erkannt hat.“ Die unbezweifelbare Existenz eines Schöpfers ist da die Grundlage der Beziehung des Menschen zu ihm, die aus der Dunkelheit ins Licht gestellt werden soll. — Oder:

„Wir Menschen verlangen nach Symbolen. Kein Hindu aber erblickt in einem Bilde Gott selber.“ Wie der Vortragende in seiner früher erwähnten Schrift: „Das indische Apostolat“ dargestellt hat, ist sowohl für Dostojewski als auch für Gandhi die Bilderverehrung ein die Entfaltung des Universalismus hemmendes individualistisches Element, wodurch das schwere und tiefe Problem der religiösen Kunst aufgeworfen wird.

Ganz im Sinne der vom Vortragenden dargestellten Philosophie Dostojewskis handelt Gandhi, wenn er folgenden Ausspruch tut: „Das Wort Heiliger muß aus dem Alltagsleben verschwinden. — — Ich bete wie jeder gute Hindu und glaube, daß w i r a l l e Boten Gottes zu sein vermögen. (Man denke an die Lehre des Staretz!) Aber ich habe keinerlei besondere Offenbarungen von Gott empfangen.“

Der Universalismus ist die Grundform einer Philosophie der Immanenz, in der der Mensch mit dem Universum in engster Beziehung steht und ist daher der reinen Tran-

szendenz-Philosophie entgegengestezt, welche den Menschen in Entfernung vom All setzt. Das ist aber nicht so gemeint, daß der Universalismus aller idealistischen Züge entbehrte, da ja auch in ihm der Mensch die erlebte und erfüllte Beziehung zum All immer und immer wieder erobern und erarbeiten muß, damit sie nicht in qualvolle Losgerissenheit entarte. Deshalb nennt sich Gandhi mit vollem Recht einen praktischen Idealisten, womit er das Zusammenfallen von Realismus und Idealismus, von Nähe und Ferne in seinem Weltgefühl andeutet.

So stark nun ist in ihm das Gefühl für die Notwendigkeit, das Nahe, Unmittelbare entgegen dem transzendenten Idealismus zu verewigen, daß er die wirtschaftlichen Formen des Lebens in seine Heilslehre einbezieht, wohl ein bisher in dieser Art noch nie stattgefundenes Ereignis der Geistesgeschichte der Menschheit. Davon kündet sein Ausspruch:

„Einem Volke, das arbeitslos ist und Hunger leidet, darf Gott nur in einer Form erscheinen: in Arbeit und in der Zusicherung von Nahrung durch den Lohn." — Gott ist also zum universal-sozialen Prinzip der Bedürfnisbefriedigung geworden, wodurch alle individuellen Protestempfindungen, die aus Hunger und sozialer Erniedrigung erwachsen, erstickt werden.

Aus dem bisherigen geht wohl der bejahende Universalismus Gandhis unzweifelhaft hervor. Hier befindet sich der Apostel gewiß in Übereinstimmung mit der Geistesart seines Volkes. Aber etwas Neues — ein, wie der Vortragende glaubt, im indischen Leben nicht vorhandenes Element — tritt da hinzu, das von ganz besonderer Bedeutung für unsere Auffassung ist: Gandhi verwebt seinen Universalismus mit der Tat, kehrt sich damit von der bloß betrachtenden, die Versenkung suchenden und mystischen Art in der Geistesverfassung seiner Landsleute ab und läßt das positiv und schöpferisch individualistische Element in seinem Universalismus heraustreten. Damit bringt er ihn eigentlich erst zur Vollendung und verwirklicht auf religiös-politischem Wege das, was im Grunde

immer die Sehnsucht des Abendlandes gewesen war und was als Einzelfall im begrenzten äußeren Wirken der hl. Franz darstellte. Darin ruht nun die ungeheure Bedeutung Gandhis als Politiker, daß er abendländisches Tatwollen mit morgenländischem Erleben des Universums verbindet. Hat schon Gandhi durch Tolstoi und mithin auch durch Dostojewski seine Beziehung zu Europa in der Idee gefunden, so realisiert sich nun diese Idee in seiner Tätigkeit, die sich an und gegen die Engländer entzündet hat. Man muß sagen, daß den Engländern, also dem Abendlande, als unfreiwilligem, aber schicksalbestimmtem Mittel der Eintritt Gandhis in die Geistesgeschichte der Menschheit zu danken ist. Europa hilft mit, daß der ferne Osten, der wenig wäre, wenn er sich nicht am Abendlande entzünden könnte, zu seiner Bestimmung gelange. Alle haben eben an der Erlösung aller mitzuarbeiten. Der schöpferische individualistische Universalismus Gandhis läßt den Osten wieder nach dem Westen sich wenden.

Die Ewigkeitsphilosophie Dostojewskis wird durch das in jeder Gegenwartssekunde nötige und zu erfüllende Prinzip der tätigen Liebe wieder in die Zeit, d. h. in die Geschichte zurückverlegt, die nun abendländischem Empfinden entsprechend Tagesgeschichte, d. h. Politik, aber diese mit dem All als Hintergrund, wird. Das ist der tiefste Sinn der Wirksamkeit des Apostels als religiösen Politikers, nicht allein im Hinblick auf sein Land sondern auch auf uns. Auch hier der „Tragische Optimismus", doch einer, der erlebt und in das Erleben eines ganzen Volkes übergeführt ist.

Schopenhauer, Dostojewski und Gandhi fügen sich so mit ihren Weltanschauungen zusammen und schließen damit den Kreis der Geistesgeschichte und des menschlichen Erlebens.

Schopenhauer sieht nach Osten, Dostojewski nach Osten und Westen, Gandhi wieder nach Westen. Der selbstzerstörerische Antiindividualismus, dem der Abendländer aus tiefster Verzweiflung so leicht erliegt, verschwindet in

der realistischen Ideenphilosophie Dostojewskis und macht dem Universalismus der Liebe Platz, der von Gandhi in die Tat umgesetzt wird, wodurch dem Lebenswillen des Abendländers neue Aufgaben erwachsen.

Damit nun fügen sich auch die Kontinente und ihre geistigen Bestimmungen ineinander, Europa, Rußland und Indien sind einander vom höchsten Gesichtspunkte aus gesehen zugehörig, und dennoch ist jeder von ihnen in der Art seiner Lebenskraft und seiner geistigen Bestimmung ein Organismus für sich, der zur höchsten Blüte erblühen will. Jeder schreitet eben auf seinem Wege dem letzten Ziele zu und jeder sucht die ihm gemäßen Mittel zu diesem Werke dazu aufzubringen. Allen gemeinsam aber ist Idee und Wirklichkeit des schöpferischen individualistischen Universalismus, welcher in der von jedem einzelnen für sich zu vollziehenden Liebestat sich krönt und in der Erlösung aller durch alle endet. Das daraus gewonnene Mittel für die Lebensführung ist der „Tragische Optimismus“.

Die von der Leitung der Schopenhauer-Gesellschaft an die Referenten gestellten Fragen finden nun von da aus ihre zusammenfassende Beantwortung. Europa, Rußland und Indien sind geistesgeschichtlich aufeinander angewiesen und gehören geistesgeschichtlich zueinander, weil — wie hier nachgewiesen — ein Gesetz vorhanden ist, dem sie und damit wir alle unterworfen sind. Eine Überfremdung der einen Kultur durch eine der anderen ist insolange nicht möglich, solange sich eben jedes dieser drei Gebilde auf seinen eigenen Sinn und damit auf den, der ihnen allen übergeordnet ist, besinnt. Sind wir überzeugt, daß ohne die Tat der menschenverbindenden Liebe schöpferisches Leben in der Persönlichkeit nicht möglich ist, so werden wir uns andererseits doch hüten, in eine passive Allversenkung zu verfallen, die unser Dasein als Spiegelbild des Universums lähmt. Nationales und übernationales Dasein gehören zusammen. —

LENIN UND GANDHI.

Von

RENÉ FÜLÖP-MILLER (Wien).[1]

Wenn es auch für den ersten Moment befremdend erscheinen mag, daß ich innerhalb einer philosophischen Diskussion politische Systeme erörtere, so hoffe ich doch, durch meine Darlegung davon überzeugen zu können, daß gerade in diesem Falle, mit einer Deutlichkeit wie vielleicht niemals sonst, die Politik zu einem wichtigen Objekt der philosophischen Betrachtung wird.

Denn hier ist es wieder einmal in der Geschichte der Menschheit geschehen, daß die Philosophie nicht mehr lediglich eine Angelegenheit von Gelehrten geblieben ist, daß sie vielmehr weit über die doch immerhin enger gezogenen Kreise der Wissenschaft hinausgreift und zu einem Ereignis der Weltgeschichte wird.

Gandhi ebenso wie Lenin kommen beide von der Theorie, von einem neuen Denksystem zu ihrer revolutionären politischen Tat; bei beiden haben sich philosophische Erkenntnisse in Leitsätze der Staatskunst, in neue Devisen und Kampfesrufe der militanten Politik verwandelt. Somit tritt mit Lenin und mit Gandhi nicht nur ein neuer Typus des Politikers, sondern auch ein neuer Typus des Philosophen in Erscheinung: Jener, den ich eben als den „militanten Philosophen" bezeichnen möchte.

Ich will hierbei keineswegs ein Urteil darüber vorwegnehmen, ob die von Lenin und Gandhi geschaffenen Denksysteme vor einer strengen Kritik geschulten philosophischen Denkens standhalten können, ob nicht vielmehr in Lenins Materialismus und Gandhis religiösem Spiritualismus Gedankengänge enthalten sind, die von der europäischen Philosophie längst als überholt wieder verlassen worden

[1] Vortrag, gehalten auf der Tagung der Schopenhauer-Gesellschaft am 9. Juni 1927. — Ausführlich behandelt und mit einem reichen Urkundenmaterial belegt ist das gleiche Thema in des Vortragenden Buch „Lenin und Gandhi" (mit 105 Abbildungen), Amalthea-Verlag, Zürich, Leipzig und Wien, 1927.



sind. Zunächst möchte ich nur darauf hinweisen, daß es sich hier um zwei parallele welthistorische Experimente handelt, die auf jeden Fall für die Geschichte der Philosophie von großer Wichtigkeit sind und daher auch die ernste Beachtung gerade des Philosophen verdienen. Wie immer man sich auch zu den von Lenin und von Gandhi vertretenen geistigen Systemen und zu den hieraus gezogenen politischen Konsequenzen verhalten möge, so ist es doch unzweifelhaft, daß dieser Versuch, Ergebnisse abstrakten Denkens unmittelbar zur Basis der politischen Realität machen zu wollen, ein gänzlich neues geistiges Phänomen darstellt.

Zugleich bedeuten die politischen Systeme dieser beiden Männer aber auch unendlich wichtige Etappen in der großen Auseinandersetzung zwischen den geistigen Welten des Ostens und des Westens: Lenin und Gandhi haben beide, jeder auf seine Art, den Versuch unternommen, das Problem Europa-Asien geradezu gewaltsam zu lösen, Lenin dadurch, daß er das zum größten Teil in asiatischen Kultur- und Zivilisationsbegriffen befangene Rußland gleichsam mit einem Ruck zu westeuropäischen Denkmethoden und allen ihren Konsequenzen führen, ihm gleichsam von einem Tag auf den anderen eine ganz wesensfremde, spezifisch westliche Art des Denkens und Empfindens aufzwingen wollte. Gandhi wieder hat eine Lösung des west-östlichen Problems dadurch angestrebt, daß er bewußt und geradezu gewaltsam Indien von Europa loslösen und ganz auf die Elemente seiner eigenen geistigen und materiellen Kultur zurückführen wollte.

Lenin suchte die Menschheit durch eine völlige Mechanisierung des Lebens zu befreien, Gandhi hingegen durch die prinzipielle Abwendung von der Maschine. Der eine sah in der Technik und in einem starren materialistischen Denksystem die Erlösung von allem Übel, der andere wieder hält eben diese spezifisch europäische Geistesrichtung und ihre Produkte für ein Blendwerk des Satans.

Sie wollen beide die Menschheit auf verschiedenen Wegen zum Heil führen, und sie weisen, jeder mit der

gleichen Gebärde tiefster Überzeugtheit, nach entgegengesetzten Richtungen: Lenin sah in einer, wenn auch zeitlich begrenzten, schrankenlosen Anwendung der Gewalt das Mittel, um eine ideale Ordnung der Welt herbeizuführen, während Gandhi dieses Ziel wiederum durch eine ebenso schroffe Ablehnung jeder Gewalt erreichen will.

Diesen scheinbaren Gegensätzen zum Trotz, wird der tiefe Zusammenhang, die gemeinsame geistige Herkunft der beiden Männer, auf Schritt und Tritt erkennbar, oft noch deutlicher an den zwischen ihnen bestehenden Gegensätzen, als an den sinnfälligen Übereinstimmungen ihrer Lehren und ihres Lebens. Denn Lenin und Gandhi stammen beide aus dem Geschlecht der großen Rebellen: Was sie in allen Ähnlichkeiten wie auch in allen Verschiedenheiten unlösbar verbindet, ist ihre Zugehörigkeit zu unserer in ihren tiefsten geistigen und sozialen Grundlagen aufgewühlten Zeit, die, wie kaum eine andere zuvor, die Unzulänglichkeit alles Bestehenden erkennen läßt und zu gewaltsamen Veränderungen des geistigen und materiellen Zustandes der Welt hinzudrängen scheint.

Gerade der Umstand, daß beide Männer in erster Linie genötigt waren, sich mit dem europäisch-asiatischen Problem auseinanderzusetzen, bringt es mit sich, daß das Unterfangen des Russen Lenin und des Inders Gandhi über die Grenzen des Nationalen weit hinaus wächst: Zwar wurzeln beide Männer tief in ihren Nationen, zwar sind ihre Methoden ganz aus den individuellen Schicksalen ihrer Völker hervorgegangen, was aber der eine in Rußland und der andere in Indien geschaffen hat, das sollte doch nur der Gegenstand eines großen, allgemein gültigen Experiments sein, zu einem Vorbild für die ganze übrige Welt werden.

* * *

Wenn ich mich zunächst Lenin zuwende, so scheint mir für ihn ein Zug ganz besonders charakteristisch, der eigentlich seine ganze Philosophie, seine gesamte politische Taktik und damit auch seine Persönlichkeit bestimmt hat. Es ist dies seine Fähigkeit, selbst die abstraktesten Resul-

tate wissenschaftlicher Theorie zu praktischen Handlungen umzugestalten, aus theoretischen Lehrsätzen unmittelbare Forderungen für die Politik des Tages zu machen. Es war ihm stets nur darum zu tun, den wissenschaftlichen Inhalt seiner Theorie in eine solche praktische Form zu bringen, daß sie auch für den ungebildeten und an philosophische Spekulationen nicht gewöhnten russischen Bauern eine unmittelbare Realität wurde. Seine Devise war, geistige Erkenntnisse dürften nicht auf dem Papier bleiben, sondern müßten sich in konkrete Geschehnisse umsetzen; oft hat er erklärt, die richtige Ausführung selbst der unwichtigsten praktischen Maßregel schiene ihm bedeutsamer als alle Theorie.

Anknüpfend an einen bekannten Ausspruch von Karl Marx, machte Lenin die Praxis zum Prüfstein jeder theoretischen Erkenntnis: „Das Leben, die Praxis", hat er einmal erklärt, „ist der einzig berechtigte Gesichtspunkt, von dem aus die Theorie der Erkenntnis betrachtet werden muß. Was die marxistische Praxis sowohl auf rein theoretischem als auch auf sozialem Gebiete bestätigt, das ist die einzige objektive Wahrheit."

Darum hat es Lenin vor allem versucht, die Welt nicht nur zu erkennen, sondern sie auch umzuformen, die Theorie zur Praxis werden zu lassen. Die politischen Folgerungen aus seinen theoretischen Erkenntnissen durften also, im Sinne dieser Lehre, nicht nur ein leidenschaftsloses Wissen um ein Ideal bleiben, sie mußten vielmehr vor allem zu einer Veränderung eben dieser Wirklichkeit selbst führen; zugleich sollte aber auch die Rücksicht auf die Praxis die Theorie aufs neue befruchten und weiterbilden.

Indem Lenin abwechselnd die Theorie von der Praxis und die Praxis von der Theorie beeinflussen ließ, zögerte er keinen Augenblick, seine theoretisch gewonnenen Erkenntnisse zu realisieren, aber er machte sich auch keine Skrupel, die Theorie einer Revision zu unterziehen, wenn ihn praktische Resultate dazu veranlaßt hatten.

Die philosophische Theorie, welche Lenin allen seinen Handlungen zugrunde legte und von der aus er sein

revolutionäres System geformt hat, war ein strenges und bedingungsloses Bekenntnis zum Materialismus. Diese Weltanschauung war in seinen Augen ein wichtiges Politikum, denn wer den Materialismus negierte, negierte damit zugleich auch alle praktischen Folgerungen, die Lenin aus diesem philosophischen System gezogen hat, also den ganzen bolschewistischen Staat mit allen seinen neuen politischen, wirtschaftlichen und geistigen Konsequenzen.

Lenin hat in der Philosophie ebenso die Politik gesucht, wie in der Politik die Philosophie: Seiner Meinung nach war das Bekenntnis zum Materialismus oder zu dem diesem entgegengesetzten Idealismus weitaus mehr als die Privatangelegenheit einer dünnen Schichte philosophisch Gebildeter, er sah hier vielmehr die ideologischen Waffen zweier Klassen und die Grundlagen zweier politischer und sozialer Systeme.

Somit schien ihm im Interesse des kommunistischen Staates der rücksichtsloseste Kampf gegen die idealistische Philosophie notwendig und berechtigt, ein Kampf, der den auf politischem und wirtschaftlichem Gebiet bereits errungenen Sieg nunmehr auch auf rein geistigen Gebieten festigen und bekrönen sollte. Nachdem es Lenin gelungen war, die politische Konterrevolution durch den „Kriegskommunismus", die wirtschaftlichen Gefahren für den Sowjetstaat durch die „neue ökonomische Politik" zu überwältigen, suchte er nunmehr durch eine „ideologische Front" gegen die idealistische Philosophie auch die geistige Konterrevolution in der Gestalt aller ihm nicht genehmen philosophischen Richtungen niederzuringen.

Dieser Kampf gegen den Idealismus schien ihm vor allem darum notwendig, weil diese Weltanschauung zu dem Prinzip einer teleologischen Einheit hinneigt, der zufolge sowohl in der Natur wie auch im menschlichen Leben alles bestimmten, zu unaufhörlicher Vervollkommnung leitenden Zielen entgegenschreitet.

In einer solchen Theorie von unendlich fernen Zwecken erblickte Lenin aber eine versteckte Form der Religiosität, denn der Begriff des Zweckes setzt den eines höheren

Wesens voraus, das diesen Zweck gesetzt hat. In allen diesen Lehren sah Lenin einen verkappten Gottesbegriff, wenn dieser auch, wie er sich ausgedrückt hat, „mit allen Wassern des Denkens gewaschen war“.

Alle diese idealistisch-teleologischen Weltanschauungen bedeuteten für den Materialisten Lenin nichts anderes als eine reaktionäre Irreführung der Menschheit, nur dazu bestimmt, sie von der wahren Gesetzmäßigkeit abzulenken, der einzigen, die sowohl in der Natur als auch in der Gesellschaft herrscht, nämlich von der Kausalität.

Diese Kausalität, der ursächliche Zusammenhang zwischen allen Dingen und Geschehnissen, war das alleinige Prinzip, welches Lenin als Grundlage philosophischen Denkens anerkannt hat: Alles ist, weil ihm etwas anderes vorausgegangen ist, — diese Formel bedeutet für Lenin die einzig mögliche Form der Erkenntnis, denn sie verwirft, wie er sich ausgedrückt hat, „jede Göttlichkeit, alle übernatürlichen Kräfte, alles Gerümpel aus früherer Zeit, und ebnet den Weg, damit der Mensch sowohl über die Kräfte der Natur als auch über jene der Gesellschaft Herr werde. Die Kausalität zeigt uns eine ursächliche, objektive Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen, ganz unabhängig davon, ob wir sie wünschen oder nicht, ob wir uns ihrer bewußt sind oder nicht; dieses ursächliche Gesetz bildet einen notwendigen und überall wahrnehmbaren Zusammenhang zwischen allen Erscheinungen.“

Sind aber die gesellschaftlichen Zustände nur durch das Gesetz der Kausalität bedingt, dann müssen auch die Handlungen jeder einzelnen Person von vorgegebenen Faktoren abhängig sein. Damit aber ergibt sich, daß der Mensch definitiv seines freien Willens verlustig geht und in jeder Regung, in jeder Handlung determiniert erscheint. Also ist auch die Lehre von der Willensfreiheit gleichfalls nichts anderes als eine raffinierte Form der Religiosität und somit eine Hemmung für die wissenschaftliche Entwicklung. Für Lenin war alles geistige und materielle Geschehen aus den Naturgesetzen und, im engeren Sinne, aus der Physiologie restlos zu erklären; alle Erscheinungen, mochten sie auch

durch ihre Kompliziertheit zunächst als selbständige Produkte des Geistes erscheinen, wurzelten letzten Endes für ihn in materiell-empirischen Vorgängen.

In gleicher Weise suchte Lenin nun auch alle Erscheinungsformen der menschlichen Gesellschaft von materialistischen Grundlagen abzuleiten, und er erblickte auch in sämtlichen Phänomenen des sozialen Lebens, in Religion, Wissenschaft, Kunst, Philosophie, wie auch in allen übrigen Formen der Kultur und Zivilisation nichts anderes als eine „höhere Organisationsform der Materie". Für ihn galt unerschütterlich der alte materialistische Lehrsatz, wonach alles Geistige nur eine Funktion der gesellschaftlichen Verhältnisse sei, denn stets seien die materiellen Existenzbedingungen des Menschen die alleinige Grundlage jeder Geistigkeit, und darum werde auch alle Lebensform der Gesellschaft durch deren ökonomische Struktur bedingt.

Ohne selbst an diesem System des krassen Materialismus Kritik üben zu wollen, möchte ich eine Stelle aus Schopenhauers „Welt als Wille und Vorstellung" in Erinnerung rufen, wo es unter anderem heißt, der Materialismus setze die Materie als schlechthin bestehend und überspringe die Beziehung auf das Subjekt, in welcher dies alles doch allein da sei. Der Materialismus ergreift ferner, wie Schopenhauer an der angeführten Stelle bemerkt, das Gesetz der Kausalität zum Leitfaden, an dem er fortschreiten will, es als an sich bestehende Ordnung der Dinge nehmend, folglich den Verstand überspringend, in welchem und für welchen allein Kausalität ist. Der Materialismus ist also die Philosophie des bei seiner Rechnung sich selbst vergessenden Subjekts.

Lenin aber hat diesen starren Materialismus nicht nur unbeugsam verfochten, sondern auch auf die Ethik angewendet; er war überzeugt davon, daß alle ethischen Forderungen stets an die soziale Klasse und deren ökonomischen Zustand gebunden seien. Er sah in ethischen Normen nichts anderes als bestimmte praktische Richtlinien für das Verhalten einer Klasse, bei deren Befolgung die ökono-

mischen Interessen eben dieser Klasse am besten gewahrt blieben.

Diese Auffassung erklärt, daß Lenins Begriffe von Moral und Sittlichkeit, von Gut und Böse völlig den jeweiligen politischen Interessen des Bolschewismus untergeordnet waren. Mit kühner Geste hatte er sich unterfangen, das Ideal der sittlichen Freiheit als wertlose Phrase hinzustellen und hat ausgerufen: „Freiheit ist ein bürgerliches Vorurteil!"

Durch die Verkündigung dieser These hat Lenin aber innerhalb der Ethik eine Umwälzung hervorgerufen, welche, vielleicht mehr als alles politische und wirtschaftliche Geschehen, den Bolschewismus für immer von den revolutionären Bewegungen früherer Zeiten abgesondert hat. Das Ideal der sittlichen Freiheit, das bisher als das höchste und letzte Ziel alles Strebens gegolten hatte, sollte von nun an völlig verschwinden. Was gut und was böse sei, durfte fernerhin nicht mehr durch das sittliche Empfinden, sondern nur mit dem wägenden Verstand unterschieden werden: Gut war alles politisch Nützliche, verdammenswert alles, was der von Lenin verfochtenen Sache schaden konnte. Die moralische Beurteilung der menschlichen Tat verlor somit den Charakter des Absoluten, die Moral selbst wurde zu einem dialektisch-relativen Wert, und ihre Leitsätze sollten völlig durch die jeweiligen Klasseninteressen bedingt werden.

Hatte Lenin nun den funktionalen Zusammenhang zwischen Klasseninteressen und Moral als gegeben erachtet, so bekannte er sich damit bewußt und offen zu der Überzeugung, daß eine ideale Ethik überhaupt nicht existiere, daß der einzige ethische und moralische Maßstab vielmehr in dem jeweiligen praktischen Wert jeder einzelnen Handlung erblickt werden müsse.

Von diesen Grundsätzen ausgehend mußte Lenin alles, was seiner Weltanschauung und politischen Methode widersprach, als Irreführung der Menschheit betrachten. Dies galt nun keineswegs bloß für die Religion, sondern auch für alle Lehren und Methoden der nicht streng materia-

listischen Wissenschaft. Unter den in erster Linie zu bekämpfenden erkenntnistheoretischen Irrlehren befand sich vor allem die griechische Philosophie. Es dauerte nicht lange, bis Lenin durch einige bolschewistische Professoren feststellen ließ, daß es unrichtig sei, den Platonismus als den Kulminationspunkt des hellenischen Geistes aufzufassen; dieser sei vielmehr in der Lehre Demokrits zu suchen. Demokrit habe in genialer Weise die Zusammensetzung des Kosmos aus beweglichen materiellen Teilchen nachgewiesen und damit nicht nur die Grundlagen der atomistischen Theorie geschaffen, sondern auch als erster eine materialistische Weltanschauung aufgestellt.

Der große Feldzug gegen sämtliche den Materialisten nicht genehmen Richtungen in der Philosophie wurde praktisch nicht nur mit Hilfe von zahllosen Streitschriften, sondern vor allem durch eine radikale Säuberung der Hochschulen begonnen. Um die nächste Generation vor dem geistigen Gift des Idealismus zu bewahren, suchte Lenin die Hochschulen vollständig umzuwandeln. Viele auch in Europa bekannte Lehrer an den russischen Universitäten, die als Vertreter der idealistischen Philosophie gegolten hatten, wurden vor die Alternative gestellt, entweder Rußland schleunigst zu verlassen oder sich zu den Leninschen Anschauungen der materialistischen Philosophie zu bekehren. Hierauf begann eine Emigration der berühmtesten Philosophen in das Ausland, denen sich alsbald auch eine Anzahl von Historikern und Juristen anschlossen.

Aber auch die exakten Wissenschaften durften fernerhin nur unter strenger kommunistischer Kontrolle geduldet werden, damit sich in ihre Experimentalforschungen nicht etwa das eine oder das andere Resultat einschleiche, das zu idealistischen Schlußfolgerungen hinleiten könne.

Lenins Materialismus hatte jedoch noch weiter reichende praktische Konsequenzen: Durch die Übernahme dieses rein westeuropäischen Denksystems, mochte dieses auch in Westeuropa selbst mittlerweile schon wieder überwunden worden sein, hat Lenin das seit Jahrhunderten in Rußland herrschende Schwanken zwischen asiatischer und europäischer

Orientierung gewaltsam zugunsten der europäischen entschieden; damit ist er gewissermaßen zum politischen Testamentsvollstrecker Peters des Großen geworden.

In der Tat war es ja Peter der Große gewesen, der zum erstenmal versucht hatte, die gähnende Kluft zwischen den größtenteils von halbbarbarischen asiatischen Völkerschaften bewohnten Rußland und Westeuropa zu überbrücken. Nachdem Rußland einmal durch Peter den Großen vor die Entscheidung gestellt worden war, ob es den Weg europäischer Entwicklung auf geistigem, kulturellem und materiellem Gebiet gehen oder seine östliche Eigenart rein bewahren wolle, hat dieses Problem dort fast das ganze achtzehnte und neunzehnte Jahrhundert beherrscht. Speziell in der Mitte des vorigen Jahrhunderts war die russische Öffentlichkeit in zwei große, einander feindlich gegenüberstehende Lager gespalten, in das der Westler einerseits und jenes der Slawophilen anderseits. In ein entscheidendes Stadium traten jedoch die Bestrebungen der Westler erst in dem Augenblick, da, zweihundert Jahre nach Peter dem Großen, die russischen Sozialdemokraten sich die westliche Tendenz zu eigen machten und verkündeten, die Europäisierung des Russischen Reiches sei die historische Aufgabe des Proletariats.

Lenin hat sich diese Aufgabe nun mit dem größten Eifer zu eigen gemacht, und die Übernahme der westlichen Zivilisation sollte in seinen Augen vor allem in der Technifizierung Rußlands bestehen. Mit dem größten Eifer bemühte er sich, von dem Augenblick an, da er zur Macht gelangt war, um die Einführung moderner technischer Hilfsmittel in Rußland, propagierte er die Anwendung von Motorpflügen und Dreschmaschinen unter der Bauernschaft und tat somit etwas Ähnliches, wie seinerzeit Peter der Große angestrebt hatte. Mit einem Schlage sollte die russische Landwirtschaft mit den modernsten Hilfsmitteln ausgestattet werden, sollten sich die großen Städte gleichsam über Nacht amerikanisieren; Wolkenkratzer aus Beton, Glas und Eisen sollten sich an der Stelle der bisherigen ein Jahrhundert alten bescheidenen Bauwerke erheben.

Aber Lenin hatte mit Peter dem Großen auch jenen Zug von Gewaltsamkeit gemein, der, ohne Rücksicht auf die organische ethnische Entwicklung des russischen Reiches, diesem gewaltsam ein neues geistiges und wirtschaftliches System aufzwingen wollte. Vergessen wir aber nicht, daß die Hinneigung Rußlands zum Westen, seine Absage an die asiatische Kultur, nicht aus der organischen Entwicklung des russischen Volkes und nicht aus seinem freien Willen hervorgegangen ist. So wie einst gerade die besten Kräfte und die größten Geister der Nation, allen voran Dostojewski und Tolstoi, die petrinische Politik der Verwestlichung bekämpft und sich damit die Liebe ihres Volkes erworben hatten, so wird vielleicht in Zukunft ein neuer Dostojewski auftreten und Rußland darauf hinweisen, daß es durch die gewaltsame Lösung des asiatisch-europäischen Problems, die Lenin durch seine Verwestlichung getroffen hat, vielleicht ebensoviel verloren als gewonnen hat.

* * *

Wenn ich mich nun der Persönlichkeit Gandhis zuwende, so möchte ich zunächst einige Worte über den ungeheuren Einfluß sprechen, den dieser Mann, ohne eigentlich eine offizielle Stellung im indischen Staate einzunehmen, auf den Gang der indischen Politik und Geschichte ausübt. Dieser Einfluß ist begründet in Gandhis ungeheurer Volkstümlichkeit, in der grenzenlosen Verehrung, die ihm dreihundert Millionen Menschen entgegenbringen.

So oft Gandhi auf der Eisenbahn, in der Klasse der Ärmsten, durch das Land reist oder in seiner Bettlerkleidung, den Stock in der Hand, barfuß von Stadt zu Stadt, von Dorf zu Dorf wandert, sammeln sich Massen, oft von Zehntausenden, um ihn, die ihm nachfolgen und geduldig auf ein Wort aus des Meisters Munde oder auf den Augenblick harren, da er ihnen nach indischer Sitte „Dharsan“, den Anblick seines Gesichtes, gewähren werde. In großen Scharen drängen sie sich dem Eisenbahnwagen oder der Hütte zu, wo sich Gandhi befindet, singen ihm zu Ehren Hymnen und begrüßen ihn mit Siegesrufen. Ruht er über

Nacht in einem Dorfe oder unter freiem Himmel, dann wallfahren die Menschenmengen zu ihm wie zu einem Heiligen. Die Parsi-Priester beten in ihren Feuertempeln für sein Wohlergehen; viele Hindus wollen in ihm eine Reïnkarnation von Shri Krishna erblicken und verehren ihn als einen Gott; zahlreiche volkstümliche Drucke, auf welchen Gandhi als Shri Krishna dargestellt wird, zirkulieren in ganz Indien.

Dieser Zauber Gandhis wirkt aber nicht nur auf die Massen: auch die indischen Intellektuellen sprechen von Gandhi als von dem „Mahatma". Was aber dieses Wort Mahatma, die große Seele, für den Hindu bedeutet, darüber klärt uns Rabindranath Tagore auf: „Das Wort Mahatma bedeutet das befreite Ich, das sich selbst in allen anderen Seelen wiederfindet; jenes nicht mehr in einzelne Menschen eingeschlossene Leben, die umfassende Seele des Atman, des Geistes. Solcherart wird die Seele zum Mahatma, indem sie alle Seelen, allen Geist in sich begreift."

Wenn Gandhi spricht, dann verschwinden die sozialen und religiösen Gegensätze, die sonst Indien zerklüften, dann werden Brahmanen und Parias, Hindus und Mohammedaner, reiche Parsen und arme Fabrikarbeiter, wenigstens für Augenblicke, zu Brüdern; das ganze Volk, von den Reichsten und Mächtigsten bis zu den ganz Armen und Entrechteten, steht im Banne seiner Worte.

Die Sprache dieses großen Volksführers ist leidenschaftslos, ruhig und gemessen; es ist die Sprache eines besonnenen und verantwortungsvollen Denkers. Sein Tonfall ist einförmig, seine Redeweise nüchtern und schlicht. Er vermeidet jeden oratorischen Schmuck und verspürt einen intensiven Abscheu gegen alles Pathetische; er wendet sich hauptsächlich an den Verstand seiner Zuhörer und geht auf keinen anderen Punkt seiner Ausführungen über, bevor er nicht sicher ist, verstanden worden zu sein.

Gandhi selbst hat erklärt, er fühle nicht das geringste Verlangen, irgend jemanden auf seine Seite zu ziehen, der nicht von der Richtigkeit seiner Ansichten völlig überzeugt worden sei. Alles Unklare liegt ihm durchaus fern; er ist

tief religiös, aber er scheut nicht davor zurück, die Göttlichkeit der ältesten hinduistischen Glaubensvorschriften zu verwerfen, wenn sie nicht imstande sind, seine Vernunft zu überzeugen. „Mein Glaube verlangt nicht“, hat er einmal gesagt, „daß ich alle Strophen der heiligen Gedichte als von Gott eingegeben betrachte. Ich weigere mich, irgendeine Interpretation anzunehmen, wenn sie meiner Vernunft und meinem moralischen Gewissen widerspricht.“

Mit Recht hat Romain Rolland hervorgehoben, daß Gandhi unter den großen Propheten der Welt wohl der einzige sei, der niemals vorgegeben hatte, Visionen zu haben und Offenbarungen zu empfangen. Gandhi selbst hat mehr als einmal energisch die Meinung abgelehnt, als sei er ein Heiliger, und erklärt, er begehre nichts anderes zu sein, als ein einfacher schlichter Diener Indiens und der Menschheit. Er habe auch nicht den Wunsch, eine Sekte zu gründen, er versuche nur, die Wahrheit seinen Erkenntnissen gemäß zu verstehen und zu befolgen.

Das ganze philosophische und moralische System Gandhis hängt auf das engste mit den Traditionen der indischen Geisteswelt zusammen; dieses Festhalten an den altüberlieferten Ansichten und Lehren seiner Vorfahren entstammt aber nicht etwa einem engherzigen Nationalismus, sondern, ganz im Gegenteil, seinem die gesamte Welt umfassenden Liebesgefühl. Die tiefe Anteilnahme Gandhis an allem Leid und Elend, wie sie sich in seiner Philosophie und Politik, in seinem Eintreten für die Hungernden, für die Befreiung der Parias und für die Unabhängigkeit Indiens kundgetan hatte, wurzelt ganz in der hinduistischen Religion, in jener Lehre von „Ahimsa“, der Liebe zu aller Kreatur, die für den Hinduismus ebenso grundlegend ist wie für den Buddhismus.

„Ahimsa“ bedeutet die große Erkenntnis, der zufolge alles Lebendige seinen höchsten Sinn erst in der Liebe findet; Haß, Übelwollen und Grausamkeit sind nichts anderes als Verstöße gegen die grundlegenden Gesetze der Natur, und sich diesem Empfinden hingeben, heißt, sich von der göttlichen Weltordnung abwenden. Wer wahrhaft

Ahimsa üben will, darf niemandem zürnen oder jemals Böses wünschen, nicht dem Beleidiger, nicht dem Feind und auch nicht dem Räuber. Er muß jedem lebenden Wesen mit Güte und Wohlwollen begegnen, jegliche Bosheit ruhig hinnehmen, alles Unrecht mit Liebe erwidern.

Das wahre Ahimsa freilich ist ein nie erreichter Zustand der Vollkommenheit, ein Ziel, dem sich die Menschheit, allmählich vorwärtsschreitend, entgegenbewegt. In unserem jetzigen Zustand sind wir, den Lehren der Hindus gemäß, nur zum Teil Menschen, zum anderen Teil aber noch Tiere. Erst die Überwindung unserer niederen Instinkte durch die Liebe vermag das Tier in uns zu ertöten, ein Gedanke, der auch im ersten Gesang der Bhaghavat-Gita symbolisch angedeutet ist. Ahimsa, die Liebe zur gesamten Kreatur, umfaßt aber nicht nur die Menschheit, sondern auch das untermenschliche Leben der Tiere.

Die „Shastras", die uralten heiligen Bücher des Hinduismus lehren, daß, wer immer Ahimsa wirklich ausübe, die Welt zu seinen Füßen sehe. Sobald wir unser Inneres zu ändern vermögen, verwandelt sich zugleich auch die äußere Welt mit, hören die Gefahren auf, wandeln sich Feinde in Freunde, ändert selbst die Natur ihr Wesen. In seiner positiven Form bedeutet Ahimsa also die Überwindung der Welt durch Liebe und Barmherzigkeit, die Entwaffnung des Bösen durch die Güte.

Als Gandhi, der zunächst in den strengen Lehren des Hinduismus aufgewachsen war, später, hauptsächlich während seines Aufenthaltes in England, mit anderen Glaubensbekenntnissen bekannt wurde, suchte und fand er in diesen immer wieder das gleiche Gebot der Liebe zu Mensch und Tier und das Verbot des Tötens. Er selbst schreibt, er habe viel von seinen Überzeugungen aus den religiösen Werken der europäischen Glaubensbekenntnisse geschöpft und er habe das gleiche Gesetz der reinen Liebe in den Schriften der Hindus ebenso gefunden wie in der Bibel und im Koran; so hingen seine Ansichten über Ahimsa nicht mehr von der Autorität eines einzelnen Werkes ab, sie seien vielmehr

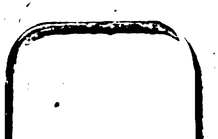
aus dem Studium fast aller Religionen der Welt hervorgegangen.

Die Liebe zu aller Kreatur hat Gandhi auch dazu veranlaßt, in sein religiöses und philosophisches Glaubensbekenntnis auch die hinduistische Verehrung der Kuh mit aufzunehmen. Diese, dem europäischen Menschen fremdartig erscheinende Forderung des indischen Glaubens erhält bei Gandhi einen tiefen Sinn: „Das eigentliche Wesen des Hinduismus“, sagt er, „besteht in dem Schutz der Kuh, der für mich einen der wunderbarsten Gedanken in der Entwicklung der Menschheit bedeutet. Ich sehe in der Kuh die ganze untermenschliche Welt: Die Verehrung der Kuh führt uns dazu, unsere Einheit und Gleichheit mit allem Lebendigen immer aufs neue zu erkennen und zu bestätigen.“

In der Lehre von Ahimsa sah nun Gandhi in immer höherem Maße jene große Botschaft, die zu verkünden, Indiens Mission für die Welt sei. Gandhi war in London seinerzeit mit Anhängern der verschiedensten Ideen und Richtungen zusammengetroffen, mit Philosophen, Politikern und sogar mit Anarchisten; dennoch aber hat er immer gefühlt, daß die verschiedenen Formen der Gewalt kein Heilmittel für Indiens Krankheiten bilden könnten, daß die Kultur seines Landes zu ihrem Schutz vielmehr einer anderen und erhabeneren Waffe bedürfe. Seine tiefe Überzeugung von der alleinigen Wahrheit der Ahimsa-Idee hat Gandhi schließlich dazu gebracht, auch den Kampf gegen persönliche und politische Gegner unter allen Umständen nur mit den Mitteln der Liebe zu führen.

Durch Gandhi sollten die Lehren des Ahimsa praktisch verwirklicht und zur Grundlage einer neuen Politik gemacht werden. In allen Reden Gandhis, ob er nun zu den Massen, zu den Studenten, zu Frauen-Organisationen oder zu Arbeitern spricht, inmitten der schwersten politischen Wirren, unmittelbar von der Verhaftung bedroht, erklingt aus seinem Munde eine Sprache, wie sie wohl noch nie von einem Politiker geführt worden ist.

Ein geknechtetes Volk empört sich gegen den Unter-



drücker, rüstet zur Revolution, ist bestrebt, ein Jahrhunderte altes Joch abzuschütteln; der Führer aber, der Organisator der ganzen Bewegung, lehrt Liebe, Verständnis und Achtung für den Feind.

Durch Liebe, verkündete Gandhi, müsse die Gewalt der englischen Regierung besiegt werden. Das indische Volk habe die Pflicht, sich eher töten zu lassen, als selbst zu töten, und sein Schicksal ohne jeden Gedanken an Haß oder Rache freiwillig auf sich zu nehmen. Immer wieder betont Gandhi, Indien könne nur dann zu neuer Freiheit auferstehen, wenn es seinem Unterdrücker Liebe entgegenbringe, dessen Leben achte, ja sich eher selbst opfere, bevor es dem Feinde Leid zufüge.

Die Revolution Gandhis steht somit in der Geschichte einzig da als eine Revolution der Güte und der Gewaltlosigkeit, unter der Führung eines Mannes, der mit der Devise: „Liebet eure Feinde!" Verstehen und Aufopferung predigt. Wohl haben schon in früheren Zeiten Reformatoren, Heilige und Religionsstifter die Lehre von der Liebe und dem gewaltlosen Widerstand gegen das Böse gepredigt; was aber die Bewegung Gandhis von allem Vorangegangenen unterscheidet, ist der Umstand, daß der Mahatma seine philosophisch-ethischen Erkenntnisse zur Grundlage einer politischen Aktion, zum Fundament eines Aktionsprogrammes für sein ganzes Volk gemacht hat.

Mit größtem Nachdruck betont Gandhi, seine Lehre könne nicht nur von wenigen Auserwählten befolgt werden, sie sei vielmehr für die Allgemeinheit bestimmt; die Gewaltlosigkeit sei genau so schwierig oder genau so leicht auszuüben wie jede andere Tugend, sie verlange daher keine besonderen geistigen oder moralischen Qualitäten, die über ein Mittelmaß hinausreichten.

Er fordert, man solle die Kinder von ihrer frühesten Jugend an in den Prinzipien von Ahimsa unterweisen, denn das Kind müsse, noch bevor es Lesen und Schreiben lernt, dieses Grundgesetz alles höheren seelischen Lebens erfassen. Der wesentlichste Teil der Erziehung solle also darin bestehen, daß schon die jungen Menschen lernen,

Haß durch Liebe und Gewalt durch eigenes Leiden zu überwinden.

Gandhi hat den Versuch unternommen, einer in dem Glauben an die Gewalt verstrickten Welt die Überlegenheit sittlich-geistiger Waffen zu beweisen. Denn seiner Überzeugung nach ist Ahimsa, die Übung von Liebe und Verständnis, nicht die Waffe der Ohnmacht, sondern die konzentrierteste Form seelischer und moralischer Kraft, eine geheimnisvolle Macht, stärker als alle Gewalt brutaler Unterdrückung.

Ganz aus dem Geist des Hinduismus stammt Gandhis Lehre von der unüberwindlichen Kraft des Leidens. Dieser große Denker und Politiker ist überzeugt, daß die Befreiung Indiens nicht durch blutige Vergeltung an den Unterdrückern, nicht durch physische Gewalt und Zerstörung, sondern nur durch freiwilliges Aufsichnehmen von Leiden erreicht werden könne. Gandhi hat diese aktive Kraft des Leidens mit dem altindischen Wort „Satyagraha“ bezeichnet, und dieses Satyagraha bedeutet, daß jeder Mensch zu jeder Zeit bereit sein müsse, freiwillig, um der Wahrheit willen Schmerz, Entbehrungen, ja den Tod auf sich zu nehmen. Denn freiwilliges Leiden führe zu einer überwältigenden Kraft der Seele, zur Befreiung des Unterdrückten und zur Beseitigung aller Mißbräuche und Ungerechtigkeiten.

Gandhi weist darauf hin, wie sich kein Land jemals emporgearbeitet habe, ohne durch dieses „reinigende Feuer des Leidens“ hindurchgegangen zu sein. So müsse auch Indien, um aus seiner Knechtschaft zu erstehen, das ewige Gesetz von der Läuterung durch das Leid erfüllen.

Das freiwillige Aufsichnehmen von Leid besteht jedoch für Gandhi nicht nur darin, daß man alle Unbill ohne Widerstand erduldet, es handelt sich auch um die Überwindung der Furcht selbst, insbesondere der Todesfurcht: Nur diejenigen können den Pfad von Satyagraha beschreiten, die auch über die Todesfurcht Herr geworden sind. Das große Ziel von Gandhis Bewegung, die Befreiung seiner indischen Heimat, scheint ihm nicht nur in der politischen Unabhängig-

keit zu bestehen, sondern in der völligen Befreiung jedes einzelnen von jeder Art Furcht. „Solange wir uns durch die Angst vor dem Tod beeinflussen lassen, werden wir niemals die Freiheit erlangen können. Wir sind nur darum noch nicht vollkommen frei, weil wir noch nicht bereit sind, dem Tod ruhig entgegenzusehen.“

Für die Anhänger von Satyagraha ist eben der Körper nur das Mittel zu einem höheren Zweck, und er soll deshalb in dem Augenblick aufgegeben werden, da er zum Hindernis für die freie Entfaltung der Seele wird. Der Jünger Gandhis stirbt daher willig, wenn er des Glaubens ist, sein Tod vermöchte den Gegner zur Wahrheit zu bekehren. In der Erkenntnis, daß die Seele den Körper überlebt, wird die Aufopferung des Leibes, ähnlich wie bei den christlichen Märtyrern, zu einem Triumph der reinen Wahrheit.

In diesen rein geistigen Methoden des politischen Kampfes sah Gandhi jedoch mehr als eine Waffe für die Erreichung der indischen Unabhängigkeit; er hielt die Ahimsa-Lehre vielmehr für eine Heilsbotschaft an die ganze Welt: „Das Programm“, meint er, „das ich für Indien aufgestellt und durchgeführt habe, wird die politische Lage der gesamten Erde zum Besseren wenden.“

Durch die Botschaft von der Kraft der Wahrheit und der Gewaltlosigkeit wollte Gandhi der Welt beweisen, daß es möglich sei, den Körper dem Feinde auszuliefern, ohne dadurch das einzig Wesentliche, die seelische Freiheit, zu gefährden. Indien sollte für alle übrigen Völker das große Beispiel geben, wie mit neuen Mitteln die sittliche Freiheit jedes einzelnen und ganzer Nationen wirksam gegen jedwede Unterdrückung verteidigt werden könne.

Aus diesem festen Glauben an die alleinige Kraft der hinduistischen Lehre von Ahimsa kann nun auch der große Kampf Gandhis gegen die materialistische Zivilisation Europas erst richtig verstanden werden. Ausgehend von den rein spirituellen Grundlagen der indischen Weltanschauung, hat Gandhi die ganze materialistische Welt abgelehnt, wie sie ihm in allen Lebensformen Europas entgegengetreten war. Er meint, die westlichen

Nationen seufzten unter dem Frondienst des Materialismus, der ihr sittliches Wachstum verkümmern lasse; zuletzt habe der Weltkrieg am deutlichsten die satanische Natur der europäischen Zivilisation aufgedeckt, die Sieger hätten alle Gesetze der Moral verletzt, keine Lüge sei zu niedrig gewesen, um nicht im Dienste des groben Materialismus angewendet zu werden.

Die Unabhängigkeit Indiens von Europa soll, nach Gandhis Wunsch, nicht nur eine politische Autonomie sein, sondern vielmehr in einer völligen Loslösung von der ganzen westlichen Ideen- und Vorstellungswelt bestehen.

Mit Enthusiasmus weist Gandhi auf die Vorzüge der alten indischen Kultur hin. Er meint, die früheren Geschlechter hätten richtig erkannt, daß Glück nicht ein materieller, sondern ein geistiger Zustand sei. Gandhi zeigt, wie sich Indien seit Jahrtausenden als einziges Reich unerschütterlich seine weisen Traditionen und Einrichtungen erhalten habe, während alles andere auf der Welt vorübergegangen sei.

Was der indischen Kultur in Gandhis Augen besonderen Wert verleiht, ist gerade ihre religiöse Grundlage; Kultur und Politik sind in Indien eben mit Religion fast gleichbedeutend, und dies scheint Gandhi der einzig richtige Zustand zu sein. Freilich vertritt er nicht mit dogmatischer Strenge alle Glaubenssätze des Hinduismus, er ist vielmehr der Meinung, daß von Wert eben jenes sittliche Gefühl sei, das im Hinduismus geahnt und ausgedrückt sei, das die Natur des Inders untrennbar mit der Wahrheit verbinde.

Wie aus all dem Angeführten ersichtlich wird, ist Gandhis gesamte praktisch-politische Tätigkeit von den Erkenntnissen seiner Philosophie und Ethik bestimmt worden. Unerschütterlich glaubt er an die Möglichkeit und Notwendigkeit, das politische Leben von ethischen Grundsätzen ausgehend neu zu gestalten. Durch ihn ist zum erstenmal seit Jahrhunderten die Politik und die Diplomatie mit den Prinzipien der vollsten Aufrichtigkeit, Wahrhaftigkeit und Sittlichkeit erfüllt worden. Niemals in seinem ganzen Leben hat Gandhi von geheimen Verhandlungen,

ausweichenden Erklärungen, taktischen Winkelzügen und überraschenden Coups Gebrauch gemacht; er hat vielmehr diese ganze, bisher als unerläßlich erachtete Geheimniskrämerei aus dem politischen Leben verbannt, stets jeden seiner Schritte im vorhinein dem Gegner mitgeteilt, über jede Beratung wahrheitsgetreue Berichte veröffentlichen lassen und niemals einen Mißerfolg zu verheimlichen gesucht.

Gandhi, diesem neuen Typus des Philosophen, Ethikers und zugleich Politikers ist es, ähnlich wie Lenin, in erster Linie darum zu tun gewesen, seine Ideen in die konkrete Wirklichkeit umzusetzen. Er hat sich selbst einen praktischen Idealisten genannt und mit Entschiedenheit die Auffassung abgelehnt, als sei seine Lehre bloß ein nie zu verwirklichender Traum, eine Utopie.

Freilich hat auch die Revolution Gandhis, ebenso wie jene Lenins, ihr eigentliches Ziel bisher nicht zu erreichen vermocht: Nach wie vor besteht in Indien die englische Herrschaft unerschüttert weiter, ja es hat fast den Anschein, als sei die Bewegung Gandhis für den Augenblick in den Hintergrund getreten. Dennoch aber darf die praktische und positive Seite des von ihm unternommenen gewaltigen Experiments nicht verkannt werden: Er hat es als erster verstanden, Prinzipien der Ethik zur politischen Praxis eines nach hunderten von Millionen zählenden Volkes zu machen.

Dabei weiß Gandhi ganz genau, daß die von ihm aufgestellten sittlichen Forderungen nicht von einem Tag auf den andern zu verwirklichen seien; er hat einmal erklärt, seine Idee gleiche der euklidischen Geraden, die nur in der Vorstellung existiere, nie wirklich gezogen werden könne, aber dennoch die Grundlage für die gesamte Geometrie bilde. Es mag, meint er, noch lange dauern, ehe Prinzipien der Ethik genügende Kraft gewonnen haben werden, um die Politik der Völker zu regeln; wer aber mit offenen Augen die letzten Entwicklungen in Europa und Asien verfolge, müsse erkennen, wie die Welt sich allmählich von

der Gewalt als einem nicht länger brauchbaren Mittel abwende.

Dreihundert Millionen Menschen gehorchen dem Wort Gandhis, jenes Mannes, der die unzähligen religiösen und sozialen Gegensätze in Indien überwunden und eigentlich erst eine indische Nation geschaffen hat. Es entspricht wohl der Wahrheit, wenn Gandhis Anhänger meinen, das wirkliche Indien wolle keinen anderen Führer als den Mahatma und keine andere Politik als die Verkündigung des sittlichen Ideals von Ahimsa; Indien sei recht beraten gewesen, als es auch in seiner konkreten politischen Haltung dem Verkünder des Mitleidens und der Wahrheit gefolgt sei.

Was Gandhi lehrt, predigt und tut, mutet uns an wie ein lebendiges Beispiel jener uralten indischen Weisheit, von der Schopenhauer gesagt hat:

„Was sich so lange, unter einem so viele Millionen umfassenden Volke in Ausübung erhalten hat, während es die schwersten Opfer auflegt, kann nicht willkürlich ersonnene Grille sein, sondern muß im Wesen der Menschheit seinen Grund haben. So viele Übereinstimmung bei so verschiedenen Zeiten und Völkern ist ein faktischer Beweis, daß hier nicht, wie optimistische Plattheit es gern behauptet, eine Verschrobenheit und Verrücktheit der Gesinnung, sondern eine wesentliche und nur durch ihre Trefflichkeit sich selten hervortuende Seite der menschlichen Natur sich ausspricht.“

BIOGRAPHISCHE ABTEILUNG.

DREIZEHN BISHER UNBEKANNTE BRIEFE SCHOPENHAUERS.

Herausgegeben von

HERMANN HASSBARGEN (Danzig).

Es darf ein glücklicher Zufall genannt werden — um von „der anscheinenden Absichtlichkeit" zu schweigen —, daß zum 140. Geburtstage Schopenhauers das Danziger Staatsarchiv 13 Briefe zugänglich machen konnte, die zu den uns erhaltenen und bekannt gewordenen eine willkommene Ergänzung bilden. Zwar werden in diesen Briefen keine philosophischen Fragen behandelt — die Empfänger sind Kaufleute, und Schopenhauer schreibt an sie als seine Bevollmächtigten für seine Einkünfte aus den Ohraschen Ländereien. Da aber Labes, der Empfänger der Briefe 2—13, ein Verwandter der Schopenhauerschen Familie und der Bevollmächtigte auch für Mutter und Schwester ist, deren ebenfalls vorliegende Briefe mit herangezogen werden, erhalten wir nähere Einblicke in die Beziehungen Schopenhauers zu beiden für die noch ziemlich im Dunkeln liegende Zeit von 1832 bis 1839. Neben der Aufhellung dieser Beziehungen, deren zusammenfassende Behandlung auf Grund des neuen Materials sich verlohnen würde, gewähren aber diese Briefe wertvolle Anhaltspunkte für die volle Erfassung der Persönlichkeit des Philosophen. Sein Grundcharakter — die unbestechliche Wahrheitsliebe und der leidenschaftliche Hang zur Objektivität — leuchten hell hervor in dem sich darbietenden Gemälde, dem die Schatten menschlicher Unzulänglichkeiten nicht fehlen, in dem wir aber die hier zahlreicher als irgendwo auftauchenden Äußerungen persönlichsten Empfindens, die aus dem „mit eisernen Reifen eingefaßten Herzen" [1] hervordringen, warm begrüßen.

Für das ungehinderte Verständnis der Briefe in sachlicher Beziehung sind einige einführende Bemerkungen über die Besitzverhältnisse des Gutes und seiner Verwaltung erforderlich.

Heinrich Floris Schopenhauer hatte von seinem Vater Andreas, der 1793 starb, ein Drittel des Ohraschen Gutes geerbt, das — unweit Danzig gelegen — dem Vater als herrschaftlicher Landsitz gedient hatte. Das zweite Drittel war an den „unvermögenden" [2], d. h. gerichtlich entmündigten Michael Andreas Sch. gefallen, bei dessen Ableben im Jahre 1816 Arthur und Adele Sch. noch je ein Neuntel der Ländereien erbten, so daß nach der Erbauseinandersetzung mit der Mutter Schopenhauer und Adele je zwei Neuntel, die Mutter ein Neuntel besaß. Von den restlichen vier Neunteln, die ursprünglich einem Vetter Schopenhauers, Karl Gottfried Tietz, zugefallen waren, gelangten drei Neuntel in den

[1] Vgl. Gwinner, 3. Ausg., S. 258.

[2] So im „Höheschen Amtsbuch" (Ohraer Grundbuch [im Danziger Staatsarchiv]).

Besitz des Danziger Kaufmanns Stattmiller, während das letzte Neuntel von der Frau des Börsenmaklers Friedrichsen erworben war.

Beide Personen — Stattmiller und Friedrichsen — spielten bei der Verwaltung der Ländereien, die parzelliert und an etwa 40 Bauern verpachtet waren, eine Rolle. Es liegt auf der Hand, daß diese Art der Verpachtung für die fern von Danzig lebenden Besitzer ganz unübersichtliche und schwer kontrollierbare Verhältnisse schuf. Diesem Übelstande suchte man durch die Bestellung eines die Interessen wahrnehmenden Vertrauensmannes, der auch juristisch bevollmächtigt wurde, zu begegnen. Nach dem würdigen Senator Kabrun, Arthurs erstem kaufmännischen Lehrherrn, hatte der erwähnte Stattmiller, als Freund Johanna Schopenhauers, dieses Amt übernommen und zur Zufriedenheit geführt. Nach seinem Tode (anfangs 1830) stellte sich jedoch heraus, daß er — ein Opfer wirtschaftlicher Notlage — Arthur und der Mutter eine an die Stadt zu leistende Abgabe in Rechnung gebracht hatte, ohne sie bezahlt zu haben. Da ferner die Witwe Stattmillers die von ihrem Mann für das Jahr 1829 bereits eingezogenen Pachtgelder nicht abführte[3], Schopenhauer aber von dem als Bevollmächtigten bestellten Friedrichsen. der die Verwaltungsgeschäfte des Gutes führte, darüber keine genügende Auskunft erhielt, kam der hier als erster abgedruckte Brief an Friedrichsen zustande, der für Schopenhauer die Veranlassung wurde, den Kaufmann C. W. Labes, der seit 1830 der Bevollmächtigte und Vertrauensmann seiner Mutter war, um Übernahme auch seiner Vollmacht zu bitten. Labes war ein entfernter Verwandter Schopenhauers, indem seine Mutter wie Johanna Schopenhauer eine Enkelin des Apothekers Lehmann in Danzig war. Dem kaufmännischen Ordnungssinn der Labes, nicht minder aber dem pietätvollen Verständnis der Nachkommen, die die Briefe dem Danziger Staatsarchiv als Depositum übergaben, haben wir es zu danken, daß wir noch heute die Zahl der bekannten Schopenhauerbriefe um dreizehn vermehren können.

1.

Schopenhauer an Friedrichsen, Danzig.

Euer Wohlgeboren

haben meinen Brief v. 1 Dec. a. p. unbeantwortet gelassen u. eben so hat Ihr Freund Hr: K. R. S.[1] auf 3 bis 4 Briefe in der Ihnen bekañten Angelegenheit, trotz meiner dringenden Bitten um Antwort, ein hartnäckiges Stillschweigen beobachtet. Hierdurch bin ich veranlaßt worden, über jene Angelegenheit nach Bonn an meine

[3] Vgl. Gwinner, S. 241.

[1] Den für die Sache unwichtigen Namen des Kriminalrats S. habe ich gestrichen.

Mutter zu schreiben[2], welche mir berichtet, daß sie ihren eigenen und meiner Schwester Anteil der Revenuen v. 1829 bereits im September 1830 mit 110 ß nebst Rechnung darüber ohne viele Umstände erhalten hat, indem Euer Wohlgebl: dem Bevollmächtigten derselben, Herrn Carl Labes, die Rechnung vorlegten und, da meine Mutter vom seel Stattmiller 40 ß auf Abschlag erhalten hatte, durch die restirenden 70 ß obige Sum̄e v. 110 ß ergänzten.

Inzwischen habe ich Ihren Brief, worin Sie mir, ein ganzes Jahr später, schreiben, daß Sie den Revenü v. 1829 nicht von den Stattmillerschen Erben erhalten könnten (zu deren Verklagung ich Herrn S. eine Vollmacht zu senden dadurch veranlaßt wurde) kön̄ten auch die Rechnung nicht abschließen, Sie würde jedoch ohngefähr so zu stehn kom̄en: für mich 75 ß usw.

Also haben Euer Wohlgebl: als Verwalter der Gutseinkünfte meines Großväterlichen Erbguts, aus der gemeinschaftlichen Kasse die übrigen Interessenten, ohne Zweifel auch sich selbst u. Mad: Stattmiller, deren Interesse Sie als Geschlechtsvormund derselben wahrzunehmen haben, befriedigt, u. Herrn Labes, dem Bevollmächtigten meiner Mutter u. Schwester, Rechnung abgelegt, wie auch das Geld für beide demselben zugestellt: zugleich aber haben Sie in Ihrer Eigenschaft als mein Bevollmächtigter, dessen Interesse wahrzunehmen Sie sich verpflichtet haben, mir wiederholt u. noch Jahr u. Tag nachher geschrieben, es wäre nichts zu erlangen, u. haben, nach Auszahlung der Andern, meinen, des Stam̄halters[3],

[2] Ob für die Wiederaufnahme eines regeren Briefwechsels Sch.s mit Adele und der Mutter (s. Gw. S. 238 und Ib. 1917 S. 240) der Wunsch mitbestimmend war, über die Gutseinkünfte etwas zu erfahren?

[3] Dieser im Munde Sch.s zunächst vielleicht befremdende Ausdruck zeigt, wie sehr er sich durch die vermeintliche Benachteiligung vor Mutter und Schwester in seiner Mannesehre verletzt fühlt. Vermeintlich war die Benachteiligung insofern, als Friedrichsen tatsächlich die Einkünfte für 1829 von der Frau Stattmiller nicht erhalten, Labes aber der Mutter diese Einkünfte — ohne deren Wissen, als Vorschuß — gezahlt hatte, wodurch Sch., wie er in seinem zweiten Brief an Labes klarlegt, unfehlbar zu der Annahme kommen mußte, daß ihm seine Einkünfte widerrechtlich vorenthalten würden. Friedrichsens Antwort an Sch. lautet:

„Ew. Wohlgeboren Brief v. 10. Febr. habe ich empfangen. Der Brief aber vom 1. Dez. oder sonst einer im Laufe des vorigen Jahres ist mir nicht zugekommen. Ich erwidere darauf, daß ich in meinem vorigen Briefe schon berichtete, daß ich den Revenue pro 1829 an

Antheil noch bis jetzt Feb 1832 zurückbehalten, auf meine Briefe nicht mehr antwortend. So geht es aus den Briefen meiner Mutter hervor.

Ich enthalte mich aller Bemerkungen, da die Sache deutlich genug spricht, u. begnüge mich Sie aufzufordern, mir jetzt zugleich mit dem Revenu v. 1831, meinen annoch zurückbehaltenen Antheil am Revenu v. 1829 zu remittiren. Ich zweifle nicht, daß Sie dies thun werden, da es jetzt eine Angelegenheit Ihrer eigenen Ehre ist. Alsdann soll die Sache als abgethan betrachtet u. nicht erwähnt werden. Sie sehen selbst ein, daß Sie außerdem mich nöthigen würden, fernere Schritte zu thun. (Da ich bis Ende März hier bleibe.)[4] Die Rimesse belieben Euer Wohlgebl: an hHrn Mendelssohn & Co in Berlin zu machen, Rechnung und Brief an mich denselben beilegend. Ich habe die Ehre zu seyn

Euer Wohlgeboren
ergebener Diener
Arthur Schopenhauer

Frankfurt a. M.
d. 10 Feb. 1832.

[Vollmachtsübertragung an Labes.]

Herrn Daniel Friedrichsen ersuche ich, meine Vollmacht zur Verwaltung meines Antheils an den Schopenhauer'schen Ländereien im Ohra'schen Niederfelde, welche derselbe erklärt hat, nicht ferner

---

Ihren damaligen Bevollmächtigten, H. Stattmiller, ausgezahlt hatte. Hat Herr Labes Ihrer Frau Mutter das Saldo hierauf von — 70.— und nicht 110.— übermacht, so hat er es vorschußweise gethan, denn die Madame Stattmiller hat erst im vorigen Monath diese Schuld an H. Labes und die Ihrige von — 73.10 an H. Criminal-Rath S. auf dessen Antrag gezahlt. Wieviel Bevollmächtigte Sie also hier haben weiß ich nicht. [Folgt Feststellung des Kontos; dabei ein Posten: „Porto Ihres impertinenten Briefes — 14 —"] Ich halte es unter meiner Würde, einen Brief wie den Ihrigen, weder zu beantworten noch zu behalten. Daher erfolgt derselbe zurück, wie es mit allen ihren ferneren uneröffnet geschehen wird, denn ich müßte mich schämen, der Bevollmächtigte eines Mannes von solcher Gesinnung zu sein, daher Sie zu Ihrem Bevollmächtigten ernennen mögen wen Sie wollen.

D. Friedrichsen."

[4] Die eingeklammerten Worte sind im Original durchstrichen. Sch. fand eine persönliche Bemerkung Friedr. gegenüber unangebracht.

behalten zu wollen, an Herrn Carl Labes, durch Substitution, gefälligst zu übertragen.

Frankfurt a./M. d. 7 April 1832.
Arthur Schopenhauer.

2.

Schopenhauer an C. W. Labes, Danzig.

Geehrtester Herr und werther Vetter!

Sie werden sich meiner schwerlich erinnern, obgleich ich vor vielen Jahren ein genauer Freund[1] Ihres Bruders Eduard war: denn die wenigen Jahre, die Sie jünger sind als dieser und ich, machten in früher Jugend einen bedeutenden Unterschied, der uns auseinander hielt. Dennoch wage ich es, im Vertrauen auf Verwandschaft, auf Ihre mir gerühmte Güte u. Gefälligkeit und auf die beifolgende Empfehlung meiner Mutter[2], Sie zu bitten, mich

[1] Dieser Ausdruck, den Johanna Sch. gleichbedeutend gebraucht, besagt zunächst nur, daß Eduard Labes ebenfalls 1788 geboren war. Zwischen beiden Familien bestand außerdem seinerzeit ein freundschaftlicher Verkehr.

[2] Der hier vollständig wiedergegebene Empfehlungsbrief der Mutter lautet:

„Bonn, den 4ten April 1832.

Sie thun schon so viel für mich, lieber Karl, Sie haben mit Übernahme meiner Vollmacht, und gewißenhafter Vollbringung der mit dieser übernommenen Verpflichtungen, schon eine solche Last sich aufgebürdet, daß es mir fast unverschämt dünkt, Ihnen noch mehr zumuthen zu wollen, und doch kann ich nicht umhin die Bitte meines Sohnes zu unterstützen, und Sie recht dringend zu bitten sich auch seiner anzunehmen (dem in der That recht schreiendes Unrecht geschieht), was dadurch, daß H. Friedrichsen aus freien Stücken erklärt hat, sein Bevollmächtigter nicht länger sein zu wollen, sehr erleichtert wird. Wie würde dieser Mann auch mit mir und Adelen umgehen, wenn es mir nicht gelungen wäre, in Ihnen einen treuen Freund zu finden! Nehmen Sie sich Arthurs ebenfalls an, ich bitte recht herzlich darum, um so eher habe ich den Muth dazu, da Ihnen dadurch doch keine sehr große Bemühung zuwachsen kann, indem Sie doch schon für mich genau zum Rechten sehen, und meines Sohnes Vortheil in dieser Hinsicht mit dem Meinigen genau verbunden ist.

Haben Sie gesucht zu erfahren ob der Zehnte nicht schon früher von Stattmiller zum Vollen bezahlt ist?, wie doch aus seinen Briefen hervorgeht, die ich einsenden werde, sobald ich in Unkel, wo sie liegen, angelangt bin, was Ende dieses Monats geschehen soll; und haben Sie

aus einer bedeutenden Verlegenheit zu ziehn, indem Sie nämlich die Güte hätten, meine Vollmacht zur Verwaltung der Ohra'schen Ländereien, wie sie solche von meiner Mutter und Schwester haben, auch von mir anzunehmen, wodurch Sie mir einen großen Dienst leisten und mich zu unvergeßlicher Dankbarkeit verpflichten würden. Zugleich hoffe ich, daß Sie dadurch keine sehr große Mühe u. Beschwerde sich aufbürden würden, indem Sie bloß nöthig hätten, was Sie ohnehin für meine Mutter u. Schwester thun, in duplo zu vollziehn.

Was mich grade jetzt zu dieser Bitte veranlaßt und wie sehr ich Ihrer Hülfe bedürftig bin, werden Sie am kürzesten ersehn aus meinem beifolgenden Briefe an Hr. Friedrichsen, den er mir, um mir Porto zu verursachen, hieher zurückgeschickt hat, u. aus dessen gleichfalls beifolgender Antwort darauf. Beide Briefe bitte ich einstweilen dort zu behalten.

Da Hr: Friedrichsen erklärt, meine Vollmacht nicht behalten zu wollen, u. in derselben ihm ausdrücklich freigestellt ist, einen Anderen zu substituiren, so hoffe ich, daß er solche Ihnen übertragen wird. Außerdem müßte ich eine neue für Sie ausfertigen, welches, besonders von hier aus, wo ich den Somer zu bleiben gedenke, sehr weitläuftig seyn würde, um so mehr als ich das Formular nicht hier habe, sondern in Berlin, meinem gewöhnlichen Aufenthalt, als woselbst ich Privatdocent der spekulativen Philosophie an der Universität bin. Ich lege also eine Uebertragungsorder für Friedrichsen bei.

Von meiner Mutter wissen Sie bereits unsre Beschwerde daß Hr: Friedrichsen, ohne uns zu fragen, eine bedeutende Sume als

---

Gelegenheit gefunden unter Stattmillers Papieren, nach den gerichtlichen Quittungen darüber nachsehen zu lassen? Wenn es noch nicht geschehen ist, so bitte ich sie in Ihrer Gegenwart es thun zu lassen, denn, im Vertrauen gesagt, ich habe von Friedr. eine so schlechte Meinung, daß ich ihm zutraue daß er im Stande wäre diese Quittungen zu vernichten, um meinem Sohn zu schaden, wenn er gleich selbst keinen Nutzen davon haben kann. Es ist ein rechtes Unglück für uns, daß der arglose Stattmiller gerade diesem Menschen sein Vertrauen schenkte; die Art wie er mit meinem Sohn umgeht, und mit mir und Adelen umgehen würde, wenn Sie sich unsrer nicht annähmen, ist durchaus unverantwortlich.

Leben Sie wohl, lieber Kusin, und grüßen Sie Ihre liebe Schwester auf das freundschaftlichste von mir und Adelen.

Johanna Schopenhauer."

angeblichen Rest eines alten Zehnten[3] bezahlt hat: auch ich erinre mich bestimt, daß Stattmiller, nachdem er ungefähr von 1825 bis 1828 mir jährl 37 ß dafür abgezogen hatte, mir die Versicherung gab, nun wäre Alles abgezahlt, u. auch sich erbot, wenn ich das Porto nicht scheute, mir die Quittungen des Rathes darüber zu senden, zugleich aber meinte, ich hätte an seinen eigenen Briefen hinlängliches Zeugniß. Diese Briefe liegen auch in Berlin u. es wird etwas schwer halten selbige hervorsuchen u. herschicken zu lassen: allein in jedem Fall werden meine Mutter u. ich das Aeußerste thun, um die Sache aufzuklären u. wieder zum Unsrigen zu gelangen. Es muß auch dort aus Copien von Stattmillers Rechnungen zu ersehn seyn. Vielleicht ist es ein bloßes Versehn der Sportelkasse. Aber warum hat Friedrichsen sich beeilt zu zahlen, ohne uns von der Forderung Nachricht zu geben? — Das gibt mancherlei Gedanken.

Nochmals, werthester Herr u. Vetter, wiederhole ich meine inständige Bitte, daß Sie durch Uebernahme der Vollmacht, mich aus meiner Verlegenheit zu ziehn, die Güte haben mögen, u. bitte Sie zu glauben, daß ich zu jeder Zeit bereit seyn werde, Ihnen zu dienen wo u. wie ich kann. In Hoffnung auf eine erfreuliche Antwort, welche ich, ohne weitere Adresse hieher zu richten bitte, bin ich mit aufrichtigem Zutrauen und

Hochachtung
Ihr ergebener Diener
A. Schopenhauer.

Frankfurt a. M. d. 7 April 1832.

3.

Werthester Herr Labes!

Ich kann nicht unterlassen, Ihnen meinen herzlichen Dank abzustatten für die Bereitwilligkeit mit der Sie meine Bitte erfüllt u. die Vollmacht zu übernehmen sich bereit erklärt haben. Sollte jemals die Gelegenheit komen, wo ich mich Ihnen in irgend einer

[3] Der Zehnte ist die Ablösung für die ehemals auf dem Gut lastenden Scharwerksdienste, mit denen es 1766 Andreas Sch. übernommen hatte. Auch der hier erhobene Vorwurf gegen Friedrichsen war nicht berechtigt, da, wie oben erwähnt, Stattmiller den Zehnten unterschlagen hatte. Sch. konnte allerdings bei dem zu Stattmiller bestehenden Vertrauensverhältnis davon nicht die leiseste Vermutung haben.



Art nützlich machen köñte, so seyn sie überzeugt, daß Niemand bereitwilliger seyn wird. Es ist mir nie in den Siñ gekommen, daß Sie für mich mehr thun sollten, als für meine Mutter u. Schwester, welche Ihnen persönlich bekannt sind: u. wenn Sie von den Rechnungen u. Berichten, welche Sie jenen einsenden, mir eine Copie, nebst Remesse meines Antheils zukoñen lassen, so ist dies Alles was ich von Ihnen erwarte.

Sehr überraschend ist mir Ihre Erklärung über Friedrichsen gewesen: in Ihr Wort setze ich keinen Zweifel u. nehme also an, daß es sich so verhält; jedoch ist mir nicht zu verdenken, daß ich das nicht vorhersehn koñte. Ich begreife noch iñer nicht, wie meine Mutter auch nicht die leiseste Muthmaßung hatte[1], daß Sie ihr einen Vorschuß gemacht, auch nicht, warum Sie die Sache verhehlten, da Sie sogar vielleicht hätten die Irrungen vorhersehn können, zu denen es Anlaß geben mußte, wenn zwischen mir u. meiner Mutter oder Schwester die Sache zur Sprache käme: eben so auch ist mir räthselhaft warum Friedrichsen Ihnen die Rechn von 1829 ablegte (deren Copie von Ihnen mir meine Mutter sandte) mir aber nicht, da auf jener Rechn doch unter der Rubrik „Ausgetheilt" ich mit aufgeführt bin. Auch kann ich versichern, daß in meiner jetzt 44 jährigen Erfahrung dieses das erste Mal ist, wo die durch einen falschen Schein unvermeidlich in Verdacht gerathene Unschuld ihre Sache durch Grobheiten u. Insulten gut zu machen sucht, u. nicht wie sonst allemal durch gelassene klare Darlegung des wahren Hergangs, indem sie durch die Beschämung des Beschuldigers volle Genugthuung erhält. Wie dem nun auch seyn mag, so hat Hr: Friedrichsen durch seine exemplarische Grobheit gegen mich seinen Anspruch auf Entschuldigungen von meiner Seite verloren, u. der dadurch herbeigeführte Wechsel des Bevollmächtigten kann mir nicht anders als erwünscht seyn, weil es iñer schlimm ist mit Leuten ohne Erziehung zu thun zu haben, u. mein Interesse in keinen bessern Händen seyn kann als in den Ihrigen; da schon von meinen frühesten Kinderjahren an u. alle Lebensalter hindurch Ihr Name stets als der befreundetste in meinen Ohren geschallt hat u. das natürlichste Zutrauen sich an ihn knüpft.

---

[1] Aus den Briefen der Mutter an Labes geht hervor, daß dieser ihr tatsächlich die von 1829 verbliebenen Einkünfte ohne ihr Wissen vorgeschossen hatte.



Hoffentlich wird die Uebertragung der Vollmacht thulich seyn, u. freut es mich daß Fried: nicht die malice hat sie zu verweigern. Daß Sie von den zwischen mir u. ihm gewechselten Briefen, die ich ihnen bloß zu Ihrer eignen Notiz gesandt, keinen weitern Gebrauch machen werden, betrachtete ich als etwas, das sich von selbst versteht: vielleicht haben Sie einmal Gelegenheit mir solche ohne Kosten zurückzusenden.

Hinsichtlich des Zehntenrestes, weiß ich gewiß, daß Stattmiller mir geschrieben, alles sei getilgt, u. sich erboten, mir die Quittungen zu schicken, jedoch ausdrücklich hinzugefügt, ich hätte ja an seinen Briefen Beleg genug u. köñte das Porto sparen. Diese Briefe liegen in Berlin. Biñen ein Paar Monaten bekome ich sie hergeschickt, oder hole sie in Berlin: dann schicke ich sie Ihnen gleich ein; inzwischen sind schon die, welche meine Mutter Ihnen senden wird, vorläufig Beleg genug: ich wünsche daß Sie der Mad: Stattmiller eindringliche Vorstellungen darüber machen, sie wird begreifen, was Sie der Ehre ihres Mañes schuldig ist; u. wir haben nicht Lust auf eine so unerlaubte Art zu Schaden zu komen, in Zeiten die Jedem schwer fallen.

Ueber meinen Antheil v. 1831 weiß ich auch weiter nichts, als was in dem Ihnen gesandten Brief von Friedrichsen steht; indessen geht es denke ich klar genug daraus hervor, daß von unserem dies Mal so schwach ausgefallenen revenu 32 ß meinerseits dem Rath gezahlt sind u. daß er 34 ß an meinen Banquier in Berlin gesandt hat; zwar habe ich über letzteres keine Nachricht vom Banquier, meine jedoch, daß hierin dem Hrn Friedrichsen zu glauben seyn wird.

In demselben Brief werden Sie jedoch gesehen haben, daß Friedr. angiebt, Mad: Stattmiller (deren Geschlechtsvormund er ist) habe nunmehr die soviel besprochenen 75 ß als revenu von 1829 — dem Kriminal Rath S. für mich ausgezahlt. S.[2] hätte mir davon sogleich von selbst Anzeige machen sollen; überdies schrieb ich ihm sogleich, am 30. März, er möge mir das Geld, nach Abnahme von 21 ß — die ich ihm schuldig bin, hieher schicken; es ist keine Antwort erfolgt, wie er auch eben so 3 frühere Briefe von mir, in dieser Sache, unbeantwortet gelassen: das ist doch

[2] Den Kriminalrat S. hielt Sch., wie sich noch zeigen wird, fälschlich für einen bonhomme und Freund.

arg. Am 2t Mai habe ich ihm abermals geschrieben, u. warte auf Antwort. So sind nun diese leidigen 75 ß — über die ich so viel Schreiberei, Porto, Verdruß u. endlich Erzürnung mit Friedrichsen gehabt u. die ich so sehr nöthig habe, angeblich in den Händen des Hrn S., der kein Wort von sich giebt, auch keinen Thaler bis jetzt. — Lieber Vetter, erzeigen Sie mir die Gefälligkeit, S. darüber zu befragen u. mir entweder das Geld, oder doch Aufklärung zu schaffen: ich bin weit, das Porto ist theuer u. man antwortet nicht, wenn ich nach dem Gelde frage, was man für mich erhalten hat. Hoffentlich hat S. das Geld bereits an mich hierher abgesandt: sollte es aber nicht seyn, so bitte ich ihm zu sagen, er möge es sogleich an Dhrn Mendelssohn & Co. in Berlin schicken: denn vielleicht reise ich Ende dieses Monats auf einige Zeit nach Mannheim. Briefe an mich belieben sie jedoch, bis auf Weiteres, hieher zu adressiren: ich sorge dafür daß sie mir nachgesandt werden, falls ich weg bin. Mit Geld muß man vorsichtiger seyn. Ich hoffe Sie werden mir Ihre Hülfe in dieser Angelegenheit mit S. nicht versagen, da Sie meine Verlegenheit sehn; u. bin mit aufrichtiger Dankbarkeit u. Hochachtung

Ihr ganz ergebener
Arthur Schopenhauer.

Frankfurt a. Main.
d. 17ten Mai 1832

4.

Werthester Herr und Vetter!

Ihre Briefe v. 6 Sept. u. 10 Dec. sind mir zugekom̄en, wie auch die 74 ß v. S. Von Herzen danke ich Ihnen für Ihre gütige Bemühungen, durch welche ich die 32 ß von Mad: Stattmiller endlich zurückerhalte, zu meiner großen Freude. Ich bitte mir diese nicht eher zu übermachen, als zugleich mit dem revenu von 1832, u. zwar direkt hieher, wo ich entschlossen bin, ganz zu bleiben, da man hier wirklich wohlfeil lebt u. in Berlin für mich nichts zu hoffen ist. Am liebsten wäre es mir, wen̄ Sie, wie S. gethan hat, mir mein Guthaben in einem Wechsel auf Wien, oder Paris, oder Frankfurt a. M. oder Amsterdam übermachen könnten: geht es nicht, so muß ich das Porto der Kassenscheine tragen. — Ich wünsche nichts mehr, als daß Sie fortfahren mögen, über unser Interesse zu wachen u. die Vollmachten behalten wollten: in besseren

Händen können wir nicht seyn, u. hoffe ich daß Sie sich uns nicht entziehn werden: das habe ich auch meiner Mutter geschrieben, von der ich seit 2 Monaten keinen Brief habe.[1]

Bei Ihnen mag es eine derbe Kälte geben, da selbst hier 10° sind u. der Rhein im Begriff ist zuzufrieren: da man hier keine anderen als kleine eiserne Oefen hat, so ist die Sache sehr penibel.

Mit aufrichtiger Dankbarkeit
Ihr ganz ergebener
Arthur Schopenhauer.

Mannheim, d. 8ten Jan. 1833.

5.

Geehrtester Herr Labes!

Einliegend finden Sie die in Ihrem werthen Briefe v. 9ten Aug: begehrte Vollmacht. Krankheit[1] hat mich abgehalten sie früher zu schicken. Sie werden meinen Brief v. 22 April erhalten haben, worin ich für die Uebermachung meiner Gutsdividende v. 1832 dankte.[1] Ich bitte zu bemerken, daß ich mich von Mannheim wieder nach Frankfurt a. M. verlegt habe, wo ich, wenn es der Himel zulassen will, für den Rest meiner Tage zu bleiben gedenke. Also haben Sie die Güte nächstes Frühjahr Ihre Remesse hierher zu richten, in Wechseln auf Wien, Paris, Amsterdam, was Sie dort eben pro rato am wohlfeilsten erhalten könen.

Mit herzlicher Dankbarkeit bin ich

Ihr
aufrichtig ergebener
Arthur Schopenhauer.

Frankfurt a. M.
d. 5. Oct. 1833.

---

[1] Diese Bemerkung läßt auf einen — von Gw. S. 240 f. schon angedeuteten — lebhaften Briefwechsel zwischen Mutter und Sohn schließen. Vielleicht darf man ihr auch ein Bedauern über das lange Ausbleiben eines erwarteten Briefes entnehmen.

[1] Gw., S. 241, erwähnt eine Krankheit Sch.s für die ersten Monate des Jahres 1832. Hier erfahren wir, daß Sch. im Herbst 1833 abermals erkrankte. Die erwähnte Vollmacht (oder deren Kopie?) besitzt laut briefl. Mitteilung Herr Rechtsanwalt Dr. R. Gruber in Wien. Auch der Brief vom 22. April 1833 fehlt.



6.

Geehrtester Herr Labes!

Von Herzen danke ich Ihnen für die Güte, die Sie fortdauernd haben, mir meinen Antheil an dem Einkommen unserer Ländereien richtig zukommen zu lassen, u. wird es mir eine Freude sein, wenn ich es Ihnen jemals vergelten kann. Ueber den kleinen Aufschub dieses Mal, der mich zwar ein wenig beunruhigt hat, bin ich vollkommen getröstet u. weit entfernt es Ihnen beizumessen.

Ich wollte Sie aber hauptsächl. darauf aufmerksam machen, daß Sie aus Zerstreuung (denn voriges Jahr war es nicht der Fall) Ihren Brief nach Mannheim addressirt haben: es ist ein wahrer Glücksfall, daß die dortigen Postbeamten noch der Weisung eingedenk gewesen sind, die ich ihnen vor fast 2 Jahren gegeben, Briefe an mich hieher zu senden: das hätte leicht, durch Wechsel des Postpersonals oder sonst, völlig vergessen worden seyn können: u. was wäre dann aus Brief u. Wechsel geworden! Ich bitte Sie daher gar sehr, künftig an mich stets hieher, nach Frankfurt a. M. zu schreiben. Denn ich gedenke hier ganz zu bleiben: Klima, Gegend, auch Theater u. kleine Bequemlichkeiten sind hier ungleich besser als in Mannheim, die Gesellschaft hingegen ungleich schlechter[1]: aber ich lebe als Einsiedler, ganz und gar nur mit meinen Studien u. Arbeiten beschäftigt.[2]

Zum Zweiten wollte ich Sie bitten, mir künftig keine Wechsel, sondern Kassenscheine (aber gut konditionirte: sie cirkuliren hier sogar im gemeinen Leben) zu senden, mit Angabe des Werthes auf der Post: dabei werde ich gewiß besser wegkommen (zumal da es

---

[1] Sch. gibt hier einen kleinen Auszug aus seiner Pro- und Kontra-Tafel für Frankfurt und Mannheim, die Gw. S. 242 bekannt gegeben hat. Wir können in den vorliegenden Briefen die einzelnen Stadien seiner Wohnpläne gut verfolgen: Am 10. Febr. 1832 in Frankfurt: „Da ich bis Ende März hier bleibe“; am 7. Apr.: „wo ich den Sommer zu bleiben gedenke“; — „Berlin, mein gewöhnlicher Aufenthalt“; am 8. Januar 1833 in Mannheim: „wo ich entschlossen bin, ganz zu bleiben, da man hier wirklich wohlfeil lebt und in Berlin für mich nichts zu hoffen ist“; am 5. Oktober 1833: „Ich bitte zu bemerken, daß ich mich von Mannheim wieder nach Frankfurt a. M. verlegt habe, wo ich ... für den Rest meiner Tage zu bleiben gedenke.“

[2] Dieser Satz bringt klar zum Ausdruck, daß Sch. sich „vor der Welt ohne Haß verschloß“, um ungestört seiner Aufgabe leben zu können.

meistens gerade 100 ß sind) als bei den Wechseln, bei welchen ich imer, zumal aber bei diesem letzten, stark verloren habe.

Ich bitte Sie diesen Brief so zu legen, daß er Ihnen im Frühjahr wieder in die Hände fällt, u. bin mit aufrichtiger Dankbarkeit u. Hochachtung

Ihr ganz ergebener
Arthur Schopenhauer.

Frankfurt a. M. d. 30 Mai 1835.

7.

Geehrtester Herr und Vetter!

Im Namen meiner Mutter, Schwester u. meinem eigenen übersende ich Ihnen beifolgende Quittung, welche, nach vorhergegangener Abrede, Hr Kriminal Rath S. mit Sieben Hundert Fünfzig Thaler (750 ß Pr: Ct) einzulösen hat: nur gegen Zahlung dieser Sume ohne Abzug in Ihre Hände belieben Sie ihm solche einzuhändigen, durch welche gütige Bemühung Sie uns Alle sehr verbinden werden. Hiervon behalten Sie 450 ß zur Disposition meiner Mutter u. Schwester. Die mir gehörigen 300 ß aber bitte ich mir mit den nächsten Ohraschen Pachtgeldern zu übersenden u. zwar füge ich die Bitte hinzu, daß Sie für diese 300 ß, gleich nach Empfang derselben 300 ß Staatsschuldscheine für mich kaufen wollen, wo möglich 2 Scheine v. 150, oder 2 von 50 u. 2 von 100. — Was über Pari zu zahlen bringen Sie mir in Rechnung. Das wird ja in Danzig zum Berliner Cours wohl zu haben seyn:

Kaufen Sie möglichst wohlfeil u. von einem bekanten Man; dessen Rechnung zu meiner Legitimation Sie beizufügen die Güte haben werden.[1] Meinen Theil der Ohraschen Revenuen legen Sie in gut conditionirten Kassenscheinen bei. Nur im Falle keine Staatsschuldscheine, (oder auch Westpreuß. Pfandbr. zum Berliner Cours der Staatsschuldscheine, nicht höher) zu haben wären, hätten Sie mir das ganze in Kassenscheinen zu senden, oder in einem sehr billigen Wechsel zu remittiren: bisher habe ich an den Wechseln mehr verloren als das Porto gewesen wäre. Haben Sie die Güte, dem Kr: Rth S. Anzeige von Empfang der Quittung

[1] Diese Vorsichtsmaßregel war durchaus geboten. Aus einer fast gleichzeitigen Annonce im „Danziger Dampfboot“ ersehe ich, daß gefälschte Staatsschuldscheine damals zahlreich im Umlauf waren.



zu machen: er hat versprochen, die 750 ß im Februar zu zahlen. Es sind 5/9 von 900 ß — nebst 10jährigen Zinsen à 5 %.[2]

Sie sehn, wir rechnen auf Ihre Güte, die Sie uns fortwährend beweisen und die ich wahrlich von Herzen erkeñe. — Leider hat meine Schwester, statt anzugeben, wie die Quittung lautet, daß sie über 3/9 von 900 ß quittirt, einfältigerweise 750 ß gesagt, und dadurch die 2 Stempelbogen veranlaßt, für welche Sie hohes Porto werden auslegen müssen. So sind Weiber in allen Dingen.[2]

Den Empfang der Zahlung, nebst Ankauf der Staatsschuldscheine, bitte ich, mir sofort anzuzeigen: deñ mit den Revenuen wird es wohl länger dauern. Bemerken Sie ja, daß ich nicht mehr in Mannheim, sondern in Frankfurt a. M. wohne: das hätte vor einem Jahr schlim̃ ablaufen köñen, wie ich Ihnen damals durch Gelegenheit schrieb.

Ihnen unser Interesse empfehlend bin ich mit aufrichtiger Dankbarkeit und Hochachtung

Ihr ergebener Diener
Arthur Schopenhauer.
Frankfurt a. Main, den 4. Febr. 1836.

---

[2] Diese „uralte Forderung“ geht wahrscheinlich zurück auf den Verkauf eines Grundstücks im Jahre 1805. Das Ohraer Grundbuch hat Fol. 39 die Notiz: 1752/2. May: Andreas Schopenhauer. Herr Carl Friedrich Hohnfeldt durch Kauf vom 28. September 1805. — In dieser Angelegenheit schreibt Adele Schopenhauer am 9. Februar 1837 an Labes: „Die unendlich weitläufige Quittung über die Hohendfeldtschen (sic! wohl irrtümlich für „Hohnfeldtschen“) Gelder, die Herr S. geschickt hatte, und die hier wegen der französischen nicht mit jener übereinstimmenden Form noch weitläufiger wurde, weil Arthur nicht zur Stelle war, um eine Änderung zu verabreden, werden Sie erhalten haben.“ Wenn man beide Notizen zusammen nimmt, kommt man zu der Annahme, daß die Forderung an S. auf den Verkauf an Hohnfeldt im Jahre 1805 zurückgeht. (Vgl. hierzu auch Gw., S. 149. Der dort zitierte Brief Sch.s, dessen Konzept Gwinner vorlag, war wahrscheinlich an S. gerichtet.) — Aus Adelens Satz dürfen wir auch ihre Verteidigung gegen den Vorwurf des Bruders wegen der veranlaßten zwei Stempelbogen entnehmen. Ob die in Bonn geforderte „französische Form“ oder Adelens Ungeschick die Schuld trug, vermag ich nicht zu entscheiden. Jedenfalls hatte Sch. seiner Schwester — die Mutter war durch die Gebrechlichkeit des Alters schon stark behindert — genaue Vorschriften für die glatte Erledigung der Angelegenheit gemacht, und er mochte sich berechtigt fühlen, seinem Unmut durch den köstlich-lapidaren Satz Luft zu machen.

Verehrtester H

Der Tod meiner M
...., u. wohl auch, da
Schwester enterbt hat
haften können; habe
du jetzt von dem ge
gebornen Tochter mehr
Sie werden mir nicht

Ich wiederhole mi
nicht ein vermögender
d. 21.

DANZIG
7/9
10-11

Dem

Herrn C. W. Läber

Wohlgeb.

Danzig.

Durch die Güte
des Herrn
Bellavesne. hotel.
d'angleterre. n° 10

P.S.[3] Die übrigen $^4/_9$ gehören den Erben meines Cousin Tietz: wollen Sie die Güte haben, diese auf die Sache aufmerksam zu machen? Es ist eine uralte Forderung: vielleicht wissen die Witwe und Kinder es nicht: wollen Sie das thun, als ein gutes Werk? Bitte um Antwort auf diesen Punkt.

8.

Werthester Herr u. Vetter!

Ich benutze die Gelegenheit, diesen Brief durch einen Reisenden bis Berlin zu befördern, um Ihnen meinen herzlichsten Dank abzustatten für abermalige Uebersendung meines Antheiles an unserm Ohra'schen Revenü. Nur wollte ich Sie, hinsichtlich der Zukunft bitten, mir möglichst gut conditionirte Scheine zu senden, da solche hier, als fremdes Papiergeld, überhaupt nur einen erbetenen Cours haben. Und weñ sich Ihnen Gelegenheit bietet, ein Wechselchen auf hier oder Wien billig zu kaufen, so köñte ich dadurch meine Remesse ganz umsonst erhalten: da man hier für 100 f auf Wien bisweilen 101 f giebt: aber freilich gilt der preuß. Thaler hier beinahe $1\frac{1}{2}$ f Courent: Geld: und grade $1\frac{3}{4}$ f Rheinisch.[1]

Was Sie in Ihrem Werthen Brief vom Verkauf meiner Grundstücke sagen, ist mir räthselhaft: die wirkliche Veräußerung eines Theiles unseres Besitzes kaň doch wohl nicht damit gemeint seyn: diese würde wohl spezieller Vollmacht von uns selbst bedürfen:

---

[3] Am wertvollsten ist das P. S. Es gibt einen schönen Beweis für Sch.s Gerechtigkeitsliebe und seine Bereitwilligkeit, den Schwachen beizustehen. Sch. hatte wohl mit Recht den Eindruck, daß diesen — wahrscheinlich verarmten — Verwandten, die ihren gesamten Gutsbesitz (direkt an Stattmiller und Friedrichsen?) verkauft hatten, recht böse mitgespielt war und werden sollte. Dieser Umstand hat ihn auch bewogen, den Kindern seines Cousin Tietz seinen Anteil an den Gutsländereien zu vererben, nachdem er aber diesen, wohl um den dauernden Ärger darüber los zu werden, verkauft hatte, an dessen Stelle ein Legat von 2400 ß zu setzen. (Vgl. Brahn: Schopenhauers Briefwechsel, S. 328 und 335.)

[1] Diese Anweisungen, wie zahlreiche andere, beweisen, mit welcher Umsicht Sch. bei der Verwaltung seines Vermögens verfuhr. Zu den häufig wiederkehrenden Bemerkungen über Portokosten sei darauf hingewiesen, daß die Portosätze damals ganz erheblich höher waren als heute und daß Klagen darüber und Gegenmaßnahmen allgemein an der Tagesordnung waren.

auch reimt sich damit nicht, daß Sie „das Grundstück in bessere Hände bringen“ wollen. So weiß ich denn in der That nicht, was ich daraus zu machen habe, u. obschon ich überzeugt bin, daß unter Ihrer Aufsicht keine andern als dienliche Maaßregeln ergriffen werden, wird es mir doch sehr zur Befriedigung gereichen, weñ Sie bei Gelegenheit u. bequemer Muße, mir etwas deutlicher sagen wollten, was mit jenem Grundstückverkauf gemeint sei.

An dem Wiederaufblühn meiner guten Vaterstadt habe ich schon, mittelst der allgemeinen Nachrichten, welche die öffentl. Blätter geben, seit geraumer Zeit herzlichen Antheil genoṁen u. freut es mich um so mehr, jetzt durch Ihre gütigen Nachrichten, die Sache etwas deutlicher ins Auge zu fassen. Das beste wird erst koṁen, weñ die Reformers durchdringen mit der Aufhebung der corn-laws[2], die ganz wesentl in ihrem Plane liegt u. auf die Länge nicht ausbleiben kañ. Dañ koṁt die gute alte Zeit zurück.

Nicht weniger erfreulich ist mir, was Sie vom Gedeihen der werthen Ihrigen mir melden, und ganz besonders, was die Tochter, ja bereits die Enkel! meines Jugendfreundes Eduard betrifft: der wäre jetzt Großpapa[3]: u. in meinem Andenken lebt er beständig als Jüngling fort, ich sehe ihn noch vor mir mit seiner schmächtigen Gestalt, hellblonden Locken, großen blauen Augen: aber freilich sehe ich auch daran, wie alt ich selbst geworden bin, ganz unvermerkt. Sie müssen einige Jahre jünger seyn, — wozu Ihnen Glück wünschend ich dankbar verbleibe

Ihr ganz ergebener
Arthur Schopenhauer
Frankfurt a. Main, den 23. Februar 1837.

9.

Werther Herr Vetter! Zuvörderst meinen herzlichsten Dank für die gefällige u. ganz genügende Auskunft, die Sie mir in Ihrem werthen Briefe von 28 März über einen dunkeln Punkt gegeben haben.

---

[2] Dem Kornhandel zumeist verdankten die Danziger Kaufleute im 18. Jahrhundert ihren Reichtum. Auch als die englischen Kornzölle 1846 stark herabgesetzt wurden, konnte Danzig seinen Platz im Kornhandel bei den stark veränderten Weltmarktverhältnissen nicht wieder erobern.

[3] Eduard Labes starb schon 1813.

Anbelangend den Vorschlag des Hrn Höpfner; so begreife ich nicht ganz, wie er Ländereien in Pacht nehmen will, die schon an 40 Bauern verpachtet sind: er müßte dann die Pacht pachten als General-Pächter[1]: Sie werden wohl die Güte haben, mir das etwas deutlicher zu machen. — Inzwischen habe ich Ihnen in meinem eigenen Namen, wie auch in dem meiner Mutter u. Schwester, deren Willensmeinung ich eingeholt habe, unsern Bescheid dahin zu erteilen, daß wir den Vorschlag des Herrn Höpfner nur unter der Bedingung annehmen, daß er im Ganzen 450 ß Pacht bezahlt, oder wenigstens unsere Antheile von $^5/_9$ in dem Verhältniß. Denn wozu sollten wir, um ungewisse u. sehr seltene Ausfälle zu vermeiden, ein für allemal einen jährlichen Ausfall festsetzen? — Wir sind wahrlich alle in der Lage, daß wir auch den kleinsten Abgang an unsern Revenuen schmerzlich empfinden. Auch verlangen wir, daß die neue Pacht von Michaelis 1836 an gerechnet werde. Unter diesen Bedingungen mögen Sie auf 3 od. 6 Jahre mit ihm abschließen, da Sie ihn als solide u. ordentlich kennen u. dazu rathen.

Bei diesem Anlaß bin ich auf einen Gedanken gekom̄en, den ich Ihnen im Vertrauen mittheilen muß. Der Grundbesitz in so großer Entfernung ist in vieler Hinsicht ein gar mißliches Ding. Ich bin im 50sten Jahre u. habe weder Kind noch Kegel. Seit bald 10 Jahren bleibt $^1/_3$ meines ganzen Einkom̄ens aus[1], was mich schwer drückt. Wie wenn dieser Hr: Höpfner mir meine $^2/_9$ gegen eine billige Leibrente abkaufte? Allein davon könnte nur dann die Rede seyn, wenn er ein vermögender Mann wäre, der mit Gelassenheit so ein Hasard-Spiel ausspielen kön̄te; sodann müßte er so vollkom̄en solide seyn, daß an seine Zahlungsfähigkeit auch in der fernsten Zeit nicht zu zweifeln wäre; den̄ obgleich mir die

[1] Die Generalpacht konnte für einen energischen Mann, der alle Pachtgelder schonungslos einzog und die Sätze womöglich erhöhte, ein gutes Geschäft bedeuten. Aus Sch.s Klage, daß er seit zehn Jahren nur einen Bruchteil der gewohnten Einnahmen erhalte, muß man schließen, daß Friedrichsen für seine Verwaltungsgeschäfte erhebliche — von dem Bevollmächtigten Labes nicht kontrollierte oder nicht beanstandete — Einnahmen hatte. Wie zu Friedrichsen hatte Labes wohl auch zu Höpfner freundschaftliche Beziehungen. Es ist erfreulich, zu sehen, wie Sch. mit klarem Blick, ohne Labes im mindesten zu nahe zu treten, die gemeinsamen Interessen der Familie wahrt.

$^2/_9$ gegen die Rente hypothekarisch verpfändet bleiben müßten, so wollte ich doch nicht Verdrießlichkeiten u. Weitläuftigkeiten im späten Alter ausgesetzt seyn, falls ich es erreichte; endlich müßte er auch einen Sohn haben, für den Fall, daß ich ihn überlebte. — Ich bitte Sie, werther Cousin, mir hierüber eine gefällige Auskunft, aber mit gewissenhafter Aufrichtigkeit, zu ertheilen, u. ja nicht etwan daran zu denken, daß Sie vielleicht es ihm gönnten; sondern daran, daß Sie nicht mir, in meinen spätern, unbeholfenen Jahren schlim̄e Tage bereiten. Sollten Sie überzeugt seyn, daß er alle angegebenen Qualifikationen hat; so könnten Sie ihn vorläufig sondiren, ob er zu so etwas Lust hätte; sonst aber ja nicht. Sollten Sie einen Anderen wissen, der so ganz dazu taugte, so wäre mir das auch recht.

Den traurigen Cholera-Bericht ausgenom̄en, freuen mich die Nachrichten, die Sie mir vom fortdauernden Aufschwung meiner alten Vaterstadt geben. Aber ich wiederhole es, der wahre Waizen Danzigs grünt noch in dem repeal of the corn-laws, der gar nicht ausbleiben kann, da die Reform, die einen Hauptpunkt darein setzt, im̄er mehr siegt u. zu letzt ganz siegen muß, wen̄ auch der Feind sich noch wehrt, mittelst der abgezwungenen Stim̄en der kleinen Pächter in den Countries. Es kommt doch u. hoffentlich bald.

Meine Mutter u. Schwester ziehn schon Ende dieses Monats, wieder nach Weimar u. wollen dort in Jena wohnen. Ihrer gütigen Antwort auf die verschiedenen Gegenstände entgegensehend und herzlich wünschend, daß die Cholera von Ihnen u. den Ihrigen sich fern halte, bin ich

Ihr aufrichtig ergebener
Arthur Schopenhauer

Frankfurt a. Main, den 10ten August 1837.

10.

Werthester Herr Labes!

Sie hatten ganz Recht zu glauben, daß es mit dem Bescheid in der Sache des Hrn Höpfner keine Eile hatte u. ich erklärte mir (wie auch meiner Schwester) Ihr Schweigen dahin, daß Sie mir unnöthiges Porto ersparen wollten. Aber die Rastlosigkeit u. Neugier meiner Schwester hat diese veranlaßt, durch einen Umweg,

Ihnen die falsche Nachricht zukommen zu lassen, daß ich mit Ungeduld auf Antwort von Ihnen harrte. Das ist nun ganz im Charakter der alten Jungfern: always meddling & plodding busy-bodies.[1] Heute schreibe ich Ihnen auch nur, um die Gelegenheit zu benutzen, durch einen jungen Franzosen aus Lyon (ein hübscher aimabler Kerl) der bis Danzig geht, einen Brief gratis zu spediren.

Also Hr: Höpfner will nicht: thut mir leid: aber wir können nicht anders. Hat doch mein $^2/_9$ ehemals bis 114 ß abgeworfen: u. er erspart sich die Verwaltungskosten. Mit dem diesjährigen Ausfall möge es der Himmel gnädig machen: große Ueberschwemmung wie 1829 ist ja doch nicht gewesen: ich hoffe das Beste von Ihrer Fürsorge: besser wenn es etwas spät und desto kompleter kommt.

Daß Sie mein Leibrentenprojekt im Auge behalten wollen, ist mir sehr lieb. Hier mag ich es Niemandem antragen, da Jeder, eben wie ich selbst, nicht gern einen Grundbesitz 120 Meilen weit haben wird; zudem es schwer halten würde Hiesige vom Werth der Sache Ueberzeugung beizubringen: auch ist für die Frankfurter Frankfurt die Welt, was draußen liegt ist aus der Welt. Es ist eine kleine, steife, innerlich rohe, Municipal-aufgeblasene, bauernstolze Abderiten-Nation, der ich mich nicht gern nähere. Ich lebe als Einsiedler u. ganz allein meiner Wissenschaft. Die Speciers kenne ich: sie sind Juden: u. nach der letzten Judenverfolgung in Preußen wird diese Nation nicht Lust haben, dort Grundbesitz zu aquiriren. Also nur in Danzig, wo Jeder das Gut vor Augen hat, u. es zu mancherlei Zwecken mitbenutzen kann, läßt meine Sache sich machen: am besten könnte ein Mitbesitzer es sich dadurch aneignen. Je später es geschieht, desto höheres Spiel spielen wir, wie natürlich. Sie würden mir einen großen Dienst leisten, wenn Sie die Sache an den Mann brächten: reiche Leute spielen gern so ein Hazardspiel. Also bitte ich Sie gelegentl hier u. dort ein Wörtchen am Rechten-Ort fallen zu lassen. Es gäbe gewiß in Danzig einen Kauflustigen dieser Art: wenn man ihn herausfinden könnte. Meine Schwester ist 10 Jahr jünger als ich, also noch nicht im eigentlichen Alter dazu: jedenfalls müßte mit ihr unter andern Bedingungen abgeschlossen werden. Hat zu meinen $^2/_9$ sich

[1] Über diese Kontroverse mit der Schwester, die hier sich noch harmlos anläßt, erfahren wir noch Genaueres.

so ein Käufer gefunden; so kañ er, weñ er mehr will, auch bei den Damen anfragen, früher od. später, u. ich glaube daß sie einwilligen würden, da es offenbar das Vernünftigste für sie, wie für mich ist.

Mit Dankbarkeit und Freundschaft
bin ich Ihr
ergebener Cousin
Arthur Schopenhauer.

Frankfurt a. M. d. 23 Jan 1838.

P.S. Weñ Sie ein Wechselchen auf hier, Wien oder Augsburg, od. Hamburg, auch Paris, zu billigem Course erhalten köñten, würde es mir vorteilhafter seyn als die Post. Preußisches Geld ist 5% schlechter als Reichs-Geld, aber der Cours auf Wien steht hier meistens 101%, d. h. 100 f auf Wien sind hier 101 f. Der Wechsel köñte auch langsichtig seyn, weñ er nur ganz gewiß gut ist.

Ein Wechsel auf Berlin al pari wäre mir auch recht.

Wenn Sie mir aber Kassenscheine schicken; so bitte ich um saubere wohl gehaltene Exemplare; da es hier eigentl fremdes Geld ist.

11.

Werthester Herr Labes!

Der Tod meiner Mutter wird Ihnen bekañt geworden seyn, u. wohl auch, daß sie mich zu Gunsten meiner Schwester enterbt hat. Ich hätte dies Testament[1] anfechten köñen; habe es aber

[1] Johanna Sch. starb am 16. April 1838 in Jena. Ihr Testament wurde veröffentlicht von H. Houben in der Unterhaltungsbeilage der „Täglichen Rundschau“ vom 27. Mai 1916. Es ist aufgesetzt am 5. Juli 1823. Nach einer ausführlichen Erklärung, daß ihr gesamter Besitz aus Billigkeitsgründen ihrer Tochter Adele, deren Vermögen durch ihre — eingestandenermaßen schlechte — Verwaltung verlorengegangen sei, gehören müsse, heißt es wörtlich weiter: „Für den Fall, wenn mein Sohn Arthur Schopenhauer vorstehende letztwillige Erklärung nicht anerkennen, oder das geringste von dem fordern würde, was bei meinem Ableben vorhanden ist und meiner Tochter gehört..., so will ich, jedoch nur für diesen Fall..., hiermit zu dessen alleiniger ausschließender Erbin meine einzige Tochter Luise Adelaide ernannt und meinen einzigen Sohn Arthur hiermit enterbt haben. Zu dieser Enterbung bin ich befugt durch das Benehmen meines Sohnes seit 1818, welches zu schrecklich ist, als daß ich es hier schriftlich wiedergeben könnte, welches Briefe

nicht gewollt. So besitzt denn jetzt von dem großväterlichen Stam̃gut die spät geborene Tochter mehr als ich, der alleinige Stam̃halter. Es sei: Sie werden mir nicht mehr als den Revenu der $^2/_9$ übermachen.

Ich wiederhole meine Bitte, daß Sie sehen mögen, ob sich nicht ein vermögender zuverlässiger Mañ findet, der mir die $^2/_9$ gegen eine Leibrente abkauft. Ich habe meiner Schwester gerathen, dasselbe zu thun: deñ so entfernter Besitz taugt nicht. Hätten wir nicht an Ihnen einen so braven Vetter, der sich unserer anim̃t; welche Schwierigkeiten würden wir haben! Der Him̃el erhalte Sie!

Ich schmeichle mir mit der Hoffnung, daß die vom letzten Jahr gebliebenen Rückstände dies Mal nachkom̃en werden. An Ihnen wird es nicht liegen; das weiß ich.

Von Herzen grüßt Sie
Ihr ganz ergebener
Arthur Schopenhauer.

Frankfurt a. M. d. 12 Juli 1838.

(Auf der Adresse: Durch die Güte des Herrn Bellavesne.[2] Von anderer, wahrscheinlich dessen Hand: Hotel d'angleterre Nr. 10.)

12.

Werthester Herr u. Vetter!

Ihr Brief vom 11ten, der mir soeben zugekom̃en, würde mich sehr niederschlagen, weñ ich nicht hoffte, daß der meinige, den Sie um dieselbe Zeit erhalten haben werden, Sie umgestim̃t haben wird. Der kalte und fremde Ton Ihres Briefes, statt des sonst so vertraulichen, bestätigt mich darin, daß Sie erzürnt u. ungehalten sind. Wie gesagt, das kañ ich Ihnen, nach dem dum̃en Streich[1], den meine Schwester hat ergehen lassen, nicht verdenken;

belegen, die noch unter meinen Papieren verwahrt sind, und welches der Grund des stillen Kummers ist, der seit jener Zeit an meinem Leben nagt." — Über den Kummer Johanna Sch.s will ich mich nicht auslassen. Der verhaltene Schmerz des Sohnes, den der würdevolle Brief verrät, verbietet mir hier jede weitere Erläuterung.

[2] Herr Bellavesne nahm einen zweiten Brief vom gleichen Datum für Rosenkranz in Königsberg mit. (Vgl. Schemann: Schopenhauerbriefe, S. 207.)

[1] Zur Aufklärung der hier liegenden Mißverständnisse zitieren wir zunächst die betreffenden Stellen aus Adeles Briefen an Labes vom

wohl aber, daß Ihr Unwille sich auf mich erstreckt, der ich Sie wahrlich mit keinem Gedanken beleidigt habe, sondern nichts als die aufrichtigste Dankbarkeit gegen Sie im Herzen hatte, nebst dem wahren Wunsch, daß mir doch ein Mal die Gelegenheit werden möchte, Ihnen auch meinerseits mich nützlich zu erweisen. Das

---

28. Jan. und 16. Febr. 1839:... „Andrerseits hat mich herzlich betrübt, daß Sie das gütig übernommene Geschäft aufgeben wollen. Allerdings haben Sie meiner seligen Mutter öfters angedeutet, Sie würden es auf die Länge nicht behalten... Mein Bruder indessen glaubt, daß ich daran schuld sei und Sie beleidigt hätte, ich selbst kann es nicht glauben; erlauben Sie mir jedoch, sollte die mindeste Verletzung in Ihnen sein, mit wenig Worten den Fall aufzuklären. Ich habe Sie früher gebeten, Herrn Friedrichsen aufzusuchen, mir sobald als möglich das Geld für Ohra zu schicken, als wir hierherzogen [nach Jena]. Sie haben mir erklärt: ‚Sie könnten sich nur auf Nachsehen der Rechnungen und empfangen des Geldes einlassen, aber durchaus nicht auf Vorschriften oder Drängen Herrn Friedrichsens.‘ Ich habe vermuthet, daß Sie dazu persönliche Gründe hätten, und nie gewagt, die Bitte zu wiederholen, da ich diese Gründe zu ehren hatte, auch ohne sie zu kennen. Nun stehe ich mit Herrn Abegg [vgl. Adeles Tagebücher 1909, Bd. 2, S. 49!!] in Correspondenz und freundlichem Verhältnis, ich habe ihm beiläufig über meine jetzt schwere Lage geschrieben und gebeten, gegen H. Friedrichsen meiner wohlwollend zu erwähnen. Vermutlich hat Herrn Friedrichsen das Harte derselben frappiert, denn weder mein Bruder noch der Hof, der mir die Pension nicht einmal das nächste Vierteljahr gelassen hat, stehen mir bei, während eine innere Überzeugung mich drängt, alle Schulden meiner Mutter zu bezahlen — bemerken Sie gefälligst, daß ich darüber an Herrn Abegg als an meinen Freund schrieb, und Sie werden sich nicht verletzt fühlen, wenn Sie bedenken, wie leicht das neue Geschäft die beiden Herren zusammen führen konnte, daß dieser Fall unter ihnen zur Sprache gekommen... Habe ich Ihnen weh gethan, so verzeihen Sie mir und dem Zufall — haben Sie Ursachen, die entscheidend sind, so empfangen Sie meinen innigsten Dank, daß Sie solange uns beistanden, können Sie wenigstens noch ein Jahr die Verwaltung beaufsichtigen, so verbinden Sie mich außerordentlich — entscheiden Sie selbst, ob meine Lage nicht recht übel ist, ich muß im schlimmsten Fall, wenn Sie nicht können, Sie bitten, meinem Bruder Ihre Gründe zu schreiben, damit der unglückliche Mensch mich nicht in Briefen halb tot quäle: denn etwas verworreneres und gescheuteres hat die Welt kaum als ihn! — Nie ist mir eingefallen, daß Sie im Hypothekenbuch nachschlagen sollten, wie würde ich das wagen? Ich habe blos gehofft, Sie würden mir den Weg angeben, den ich zu gehen hätte...!“ Am 16. Februar schreibt sie: „Ihr gestern erhaltener Brief, lieber Herr Labes, hat mich beruhigt, obschon mir sehr leid tut, daß Sie unsere Bitte nicht gewähren...“

kañ Hr: Töniges bezeugen. Und daß der unbesoñene, alberne Schritt meiner Schwester ganz ohne mein Wissen geschehn u. meinen heftigsten Zorn erregt hat, habe ich Sie schon auf Ehre u. Gewissen versichert, u. sollten Sie einer solchen Versicherung nicht glauben? Gewiß: um so mehr als es in der Sache selbst liegt. —

Aus diesen Briefstellen geht hervor, daß Adele die Möglichkeit, Labes beleidigt zu haben, indem sie ihren Freund Abegg zur Regelung ihrer Angelegenheiten hinzuzog, zugibt. Sch. scheint ihr ferner den Vorwurf gemacht zu haben, daß sie Labes zur Eile gedrängt und ihm zuviel zugemutet habe („nie ist mir eingefallen, daß Sie im Hypothekenbuch nachschlagen sollten!").

Wenn wir auf Grund des ganzen Briefwechsels die Kontroverse übersehen, ergibt sich, daß weder Adele mit ihrer Vermutung, noch Sch. mit seinen Vorwürfen im Recht war: Labes w o l l t e die Vollmacht nicht mehr behalten, denn sonst hätten ihn die guten Gründe und inständigen Bitten der Geschwister dazu vermocht. Das Ableben der Mutter mag ihn zum Aufgeben der Vollmacht in erster Linie bestimmt haben. Man muß aber auch beachten, daß Labes bei seinen freundschaftlichen Beziehungen zu Friedrichsen der Meinung war, daß es einer Beaufsichtigung und Kontrolle bei den Verwaltungsgeschäften nicht bedürfe. Die erhoffte Möglichkeit, die Generalverpachtung an Höpfner noch in die Wege zu leiten, hat ihn anscheinend veranlaßt, nicht unmittelbar nach dem Tode der Mutter sich zurückzuziehen.

Durch sein für Sch. unmotiviertes Verhalten hat er leider die Veranlassung zu dessen Animosität gegen Adele gegeben, deren subjektive Berechtigung aus der Sachlage erhellt, die aber doch ein starkes Bedauern darüber auslöst, daß auch nach dem Tode der Mutter die einander in der Charakteranlage so nahe stehenden Geschwister den Weg zueinander nicht fanden. Wenn Sch. hier mit seinen Vorwürfen gegen die Schwester zu weit geht, so muß man zur Erklärung seiner starken Gereiztheit neben den ihm durch ihr vermeintliches Verschulden erneut drohenden, kostbare Zeit raubenden Plackereien auch den ganz berechtigten Unwillen über die Enterbung, die sich sogar auf das von seinen Vorfahren überkommene Stammgut erstreckte, heranziehen. Hier war wiederum „das Andenken des Ehrenmannes, seines Vaters, nicht geehrt worden". In dieser Tatsache dürfte auch der Grund dafür zu suchen sein, daß Sch. die von Adele erwartete finanzielle Unterstützung für die Bezahlung der mütterlichen Schulden versagte. Auf die in Adeles Brief enthaltenen abfälligen Bemerkungen einzugehen, erübrigt sich. (Ich verweise hier auf die Dissertation von Oscar E i c h l e r : „Erleben und Weltanschauung der Johanna Schopenhauer im Spiegel ihrer Schriften". Mit einem Anhang: Johanna Schopenhauer als Mutter. Leipzig 1923. Eichler kommt — unabhängig von Zint, dessen ausführliche Arbeit: „Schopenhauer und seine Schwester" (VI. Jahrbuch der Schopenhauer-

Hätte der Tod meiner Mutter Sie veranlaßt, sich uns zu entziehn; warum hätten Sie es nicht früher gesagt? — Die Aenderungen, welche im Hypothekenwesen nöthig sind, bestehn darin, daß das 1/9 meiner Mutter jetzt meiner Schwester zufällt. Aber das geht mich so wenig an, als es Mad: Stadtmiller od: Mad: Friedrichsen angeht: ich bin nicht dabei betheilgt. Ich bin enterbt, habe das Testament, ohne Einrede, selbst ohne ein Pflichttheil zu fordern, anerkañt: die 10 Jahre jüngere Schwester besitzt vom Stam̃gute mehr als ich, der alleinige Stam̃halter: sollen die Fehler dieser Schwester mich auch noch um den Genuß meines Antheils bringen? Und das droht mir, weñ Sie Ihre Hand zurückziehn. Daß ich zu Friedrichsen kein Vertrauen haben kañ, wissen Sie vollkom̃en: auch bin ich an Freunden u. Verwandten in meiner alten Vaterstadt ganz abgebrañt: ich weiß Niemand, Niemand, der für mich hier eintreten köñte. Sie wissen u. kennen alle Verhältnisse des Gutes, unter Ihren Augen koñte mir kein Unrecht geschehn: Sie walteten wie meine Vorsehung. Dazu kom̃t daß ich in beschränkten Umständen, u. ohne Erwerb bin, obwohl mein Leben nichts als Arbeit gewesen ist, durch die mein Kopf früh ergraut ist, aber die auch auf Dinge verwendet wird, die einen späten Ruhm, jedoch kein Brod bringen, weñ man nicht zugleich niederträchtig seyn will. Entziehn Sie sich mir; so verliere ich sehr viel; u. Sie gewiñen nichts dadurch, als daß Sie jährlich einen Brief weniger schreiben. Hier tritt also der Fall ein: to You it's little, & it's all to me. Wenn man einem Anderen mit so Wenigem so Viel nützen kañ, ist es da billig u. menschlich, es nicht zu tun? So denken Sie nicht, ich weiß es, u. bin daher noch wohlgemuth der Hoffnung, daß Sie nicht ohne Noth mir einen so harten Stoß geben werden: u. welche Noth wäre deñ? — Ohne Sie komme ich in die größte Verlegenheit u. werde mein Theil, ja vielleicht alles einbüßen von dem Einkom̃en, welches mein

---

Gesellschaft, 1917, S. 179 ff.) nicht zitiert wird — zu dem Ergebnis, daß Johanna Sch. nicht allein trennend zwischen den Geschwistern stand, sondern darüber hinaus Adeles Lebensglück ihrem Egoismus zum Opfer brachte.)

Als Ganzes genommen ist dieser Brief Sch.s ein wertvolles Zeugnis für seine moralische Lebensauffassung, die er selbst praktisch betätigt hat und die er mit vollem Recht, wie seine objektive Argumentation beweist, auch auf seine Person angewandt wissen wollte.

sicherstes u. auf das offenbarste Recht gegründetes ist. Ja wohl möchte ich es verkaufen, gegen Leibrente oder sonst: aber da steht mir wieder die Schwester im Wege, da sie nicht daßelbe thun will. Gäbe mir einer 170 ß jährl, so wären die 70 ß die er, eine unbestim̃te Zeit gäbe, um dañ auf im̃er 100 ß zu genießen: selbst weñ ich noch 20 Jahre lebte, hätte er ein gut Geschäft gemacht: u. jetzt bin ich 51 J. — Verlassen Sie mich nicht; so wird sich Alles machen.

Die Regulierung ihres neuen Besitzes muß meine Schwester einem Advokaten übergeben: es ist Kleinigkeit: Sie haben nichts damit zu thun u. ich auch nicht. Ich habe derselben den Kopf gewaschen, wie sich's gehört, u. ich hoffe daß sie jetzt kom̃en wird, bei Ihnen abbitten: u. da kañ ich Ihrer Entscheidung nicht vorgreifen; obwohl ich möchte, daß Sie der einfältigen, alten Jungfer verziehen. Indessen hat sie Freunde in Danzig, besonders den Abegg. Ich allein habe keine; u. verlassen Sie mich, so strafen Sie den Unschuldigen u. strafen ihn hart: ich weiß mir keinen Rath, wahrhaftig keinen u. sitze vor meinem Revenu, wie einer vor der Suppe, der keinen Löffel hat.

Sie sagen gar kein Wort von meinem diesjährigen Revenu: es kann doch gewiß nicht Ihre Absicht seyn, mir auch den nicht ein Mal zukom̃en zu lassen: denn das beliefe sich auf wirkliches Unrecht: wollten Sie durchaus sich mir entziehen, so mußten Sie nach aller menschlichen Billigkeit, damit nicht warten bis zu dem Augenblick wo ich dem Revenu, auf den ich fest gerechnet habe, von Ihren Händen entgegensehe. Wer mir zur Stütze beim Gehen seinen Arm leiht, erzeigt mir eine Güte: aber zieht er den Arm plötzlich weg, im Augenblick wo ich, ohne ihn, hinfallen muß; so ist's ein schweres Unrecht. So werden Sie nicht mit Ihrem dankbaren u. schuldlosen Cousin umgehn: das kön̄en Sie nicht. Zudem haben Sie ja sogar meiner Schwester, die sich vergangen hat, 100 ß geschickt: also werden Sie mir auch das Meinige geben. Sie könnten es ja, als guter Mañ, nicht ansehn, daß Mad. Stadtmiller, Mad. Friedrichsen, meine Schwester, das Einkom̃en vom Gute meines Großvaters, (der ja bekañtl die Güte selbst war u. dem Publico Weg u. Garten aufschloß[2],) — bezögen, u. ich der

[2] Andreas Sch. hatte, um von seinem Landsitz in Ohra schneller in die Stadt gelangen zu können, einen direkten Weg anlegen lassen.

einzige Enkel u. Stam̃halter leer ausginge. Das thun Sie nicht, ich weiß es, u. werden überhaupt mir nicht Ihre Hülfe entziehn, nach allem was ich Ihnen zu bedenken gegeben.

Also, guter Herr u. Vetter, richten Sie bald, durch ein tröstliches Schreiben, wieder auf

Ihren
wahrhaft ergebenen
Arthur Schopenhauer.

Frankfurt a. M., d. 19ten Jan. 1839.

P.S. Ich denke eben noch zurück an die alten Zeiten, wo Ihre u. meine Familie so eng verbunden waren, u. deren ich mich noch sehr wohl eriñere. Der alte Glanz ist auf beiden Seiten erloschen[3]: aber wir, die Hinterbliebenen, sollten darum doch nicht einander so entfremdet seyn, daß wir uns nicht, wo es nöthig ist, eine hülfreiche Hand reichten, oder sie fahren ließen, beim ersten leichten Zugwinde von der Seite.

13.

Werthester Herr u. Vetter!

Ich will Ihnen nicht weiter darüber vorlamentieren, daß Sie meinen Bitten, die Oberaufsicht über unsere dortigen Interessen auch ferner zu behalten, kein Gehör gegeben haben: denn ich habe Alles gesagt, was ich zu sagen weiß. So haben Sie denn herzlichen Dank für die mir so lange erzeigte Gefälligkeit, die ich nicht vergessen werde, u. wenn ich Ihnen jemals, sei es hier oder sonst, in irgend etwas dienen kañ, so rechnen Sie sicher auf mich. Was Ihre Vollmacht betrifft; so bitte ich, im Fall sie nochmals auf einen Dritten übertragen werden kañ, wie sie auf Sie übertragen wurde, sie so lange zu behalten, bis das neue Verhältniß sich entschieden hat: wenn jenes aber nicht angienge, mir solche gelegentlich zurückzuschicken. — Für die eingesandten ß 77.17 sgr, meinen Dank. — Sehr erkenne ich Ihre Freundlichkeit darin, daß Sie wenigstens noch den Höpfnerschen Vorschlag mit mir besprechen u. einleiten, weil Sie wissen, wie unangenehm es mir seyn müßte, mit dem Friedrichsen wieder in Korrespondenz zu treten. So ge-

der später die „Schopenhauersche Allee“ hieß, jetzt aber verschwunden ist.

[3] Auch der Vater von C. W. Labes war einer der angesehensten Kaufleute Danzigs.

legen es mir auch wäre, jetzt direkt bloß mit Höpfner zu tun zu haben; so kann ich mich doch nicht entschließen, meinen so viele Jahre genossenen Revenu ein für allemal zu verkleinern; zumal da ich an Verkauf denke. Die Kalamitäten des Guts sind überstanden, der Bau der Mühle beinahe vollendet, der Rathmañ (wie mir meine Schwester schreibt)[1] nicht ferner nöthig, u. überhaupt sehe ich, daß für Danzig die 7 mageren Jahre vorüber sind u. die 7 fetten (hoffentl mehr) koñen: die Güter daselbst sind, wie ich von allen Seiten vernehme, sehr im Preise gestiegen, der Wohlstand ebenfalls, u. entweder jetzt od: doch sehr bald muß die Englische Cornbill aufgehoben werden: John Bull schreit nach Brod, u. das Oberhaus zittert. Da werden erst die schönen Zeiten Danzigs wieder koñen. Und ich sollte grade jetzt einem Theil meines revenu's entsagen? — Kañ ich nicht; u. meine Schwester ist eben so sehr dagegen, u. ist mehr dabei interessiert als ich: Will Hr Höpfner 450 ß geben; soll es mir sehr lieb seyn, daß er pachtet, auf 6 od: 10 Jahr wie er will: u. was Sie von Pachtkontrakt usw. sagen, ist sehr gut u. wünsche ich es so eingerichtet zu sehn. Aber meine 100 ß jährlich laß ich mir nicht beschneiden; so ungern ich auch Ihrem Rat entgegen handle. — Der Vorschlag v. 135 ß Leibrente ist, weñ Sie es überrechnen wollen, eigentlich lächerlich. Mein Satz v. 170 ß ist sehr billig u. gehe ich nicht darunter, vielleicht erhöhe ich ihn jedes Jahr, das der Vorschlag später angenoñen wird, um 5 ß. — Ueberdies waren Sie ja selbst, vorig Jahr, der Meinung, daß Höpfner nicht dazu geeignet sei: deñ so ein Hazardspiel erfordert einen durchaus wohlhabenden Mañ, der es ganz gelassen ausspielt. Einer 2ten Hypothek übrigens bedarf es dabei nicht: da der Leibrentenkontrakt so gestellt wird, daß sobald die Leibrente stockt, d. h. längstens 2 Monat nach Verfalltag nicht eingegangen ist, ispo facto u. unwiderruflich die $^2/_9$ wieder an mich zurückfallen, u. jener seine bis dahin gezahlte Leibrente verloren hat. Wer das nicht lachenden Muthes eingehen kañ, taugt nicht zum Leibrentengeber. Ich glaube ich thäte am besten, die Sache in der Danziger Zeitung[2] auszubieten, u. würde Sie darum bitten, weñ Sie mir beipflichteten u. auch übernehmen

[1] Der Konflikt zwischen den Geschwistern war also beigelegt und hatte einer ruhigen Erörterung ihrer gemeinsamen Angelegenheiten Platz gemacht.

wollten, den Anfragenden näheren Bescheid zu geben u. mir den passendsten vorzuschlagen, z. B. für einen Mañ, der kleine Töchter hat, wäre es passend, einer derselben, für die Zeit ihrer Mañbarkeit, dadurch eine sichere u. auf im̃er bleibende Mitgift zu bereiten: wie man das oft durch Versorgungsanstalten thut; nur in meinem Fall ohne alle Gefahr selbst weñ die Töchter stürben. — Dadurch aber irren Sie, daß Sie den Werth eines 1/9 darnach taxiren daß Friedrichsen seines für 400 ß gekauft hat: er hat nicht darin bei mir angefragt, u. köñte ich Kraft meines Vorkaufrechts es ihm wohl noch dafür wieder abfordern. Stattmiller kaufte 1826 auch für 400 ß — fragte aber pflichtschuldigst bei mir an, u. bat mich sehr, zu seinen Gunsten vom Vorkaufsrechte abzustehn: ich wollte dem dienstfertigen, guten Mañ nicht den Bissen wieder aus dem Maule reißen; sonst ich sehr gern 400 ß à 12%, mit der Sicherheit des Grundbesitzes, angelegt hätte, da diese sonst meistens nur 3 à 3½% netto Eiñahme giebt. Er blieb mir auch stets dankbar dafür, u. seine Witwe sollte es noch seyn. Und in jetzigen Zeiten, wo man für ein 4%ges Staatspapier, das dem größten Sinken u. der Zinsenstockung unterworfen bleibt, 103% giebt, muß es Leute genug geben, die mit Freuden ihr Geld zu 5% anlegten, mit der größesten aller Sicherheiten, dem Grundbesitz, selbst auf Gefahr ein Mal einen kleinen Zinsenausfall zu leiden. Wäre ich nur für 14 Tage in Danzig, so wollte ich bald solche Leute finden. Jedes 1/9 ist wenigstens 1000 ß werth: eigentl mehr: — Sie haben wohl recht, daß meine Jugendfreunde in Danzig alle ausgestorben sind, u. ich emp(finde) es sehr, da mir Einer, der sich meiner Angelegenheit so [Lücke] annehmen wollte, jetzt von großem Nutzen wäre.[2]

Damit Sie sehn, daß ich, obwohl ohne Erwerb, doch fleißig

---

[2] Diese Behandlung der Leibrentenfrage zeigt uns Sch.s geschäftliche Gewandtheit, aber auch seinen unbeugsamen Willen, die Ungunst seiner Gutsverhältnisse nicht zum Anlaß für eine unberechtigte Benachteiligung werden zu lassen. Das entspricht ganz seiner oft betätigten Maxime, die schon Gw., S. 149, in dem Iheringschen Satze: „Im Kampfe sollst du dein Recht behaupten", zusammengefaßt hat.

Für Labes aber war diese Unbeugsamkeit Veranlassung genug, sich zurückzuziehen. Meine Nachforschungen nach der von Schopenhauer geplanten Annonce verliefen ergebnislos. Auch der hier abbrechende Briefwechsel beweist, daß Labes die Vollmacht zurückgab.

bin, u. überhaupt weil es vielleicht noch irgend Jemanden in meiner Vaterstadt interessiren köñte, will ich Ihnen melden, daß meine Beantwortung einer von der Königl. Norwegischen Akademie gestellten Preisfrage (über die Freiheit des Willens) am 26 Jan., als dem Geburtstag des Königs v. Schweden, zu Drontheim gekrönt ist, wofür ich Mitglied jener Akademie werde, welches eigentl die höchste gelehrte Würde ist, u. auf Kosten des Prinzen Oskar die große Medaille erhalte, die 18 ♯[3] Werth ist. — Mit herzlichem Dank für Alles, was Sie für mich gethan haben u. noch thun

Ihr aufrichtig ergebener
Arthur Schopenhauer.

Frankfurt a. M.
d. 31 März 1839.

P.S. Wenn Sie auch nicht mehr mir Rechnung u. Geld übermachen, so versteht es sich von selbst, daß Sie Porto u. dergleichen Auslagen, sich aus der Gutskasse erstatten lassen.

---

[3] Die 18 Dukaten mochten dem Adressaten mehr Eindruck machen als die gelehrte Würde. Auch diese psychologisch fein berechnete Mitteilung verfehlte ihren Zweck: Labes entzog sich, und Sch. war wieder auf Friedrichsen allein angewiesen. An ihn verkaufte er schließlich im Jahre 1856 seinen Gutsanteil gegen eine jährliche Leibrente von 150 Talern. Diese Tatsache ergibt sich zufällig und doch überzeugend aus dem bei Grisebach, Schopenhauer, Neue Beiträge, S. 45, mitgeteilten Brief Sch.s, dessen Adressat nicht D. Freudensheim, sondern bei richtiger Lesung D. Friedrichsen ist.

In dem von Grisebach (S. 9 ff.) mitgeteilten Brief Joh. Sch.s vom 13. April 1807 ist sehr wahrscheinlich „Labes“ statt Bebes zu lesen.

JOHANNA SCHOPENHAUER UND ANDERE PHILOSOPHENMÜTTER.

Von

HANS VAIHINGER (Halle a. S.).

In aller Welt bekannt ist das schlechte Verhältnis, in welchem Schopenhauer zu seiner Mutter gestanden hat. Viele Gegner der Philosophie von Schopenhauer haben sich dies Mißverhältnis zunutze gemacht, indem sie glaubten, darauf hinweisen zu müssen, daß ein Mensch, der mit seiner Mutter sich so schlecht verstanden habe, ein schlechter Mensch sein müsse, dessen Philosophie deshalb auch nichts taugen könne. Dies ist sogar der Grundgedanke einer Broschüre, die vor 55 Jahren der damals weit bekannte Bonner Philosophieprofessor Jürgen Bona Meyer erscheinen ließ. Selbst sein viel geistreicherer Freund, der Literarhistoriker Rudolf Haym in Halle, blies in dasselbe Horn. Hatte es doch letzterer zustande gebracht, in seiner sonst so bedeutenden Schrift über die „Romantische Schule" den Namen Schopenhauers zu übergehen, des wahren und eigentlichen Philosophen der Romantik. Jener ganzen Generation fehlte das Verständnis für Schopenhauers Größe, dessen Charakter man gerne verkleinerte, indem man ihn als schlechten Sohn seiner bedeutenden Mutter hinzustellen beliebte. Die heutige Generation, bei welcher „Schopenhauer als Erzieher" nach Nietzsches Vorgang seine segensreiche Wirkung ausgeübt hat, hat ein weit richtigeres Verhältnis zu dem großen Frankfurter gewonnen, dessen einzige Größe immer deutlicher erkannt wird. Der Weltruhm des Sohnes hat es allein ermöglicht, daß der Name der Vielschreiberin Johanna Schopenhauer überhaupt auf die Nachwelt gekommen ist. Will man Johanna Schopenhauer kennen lernen, so besichtige man im Weimarer Goethe-Haus das kleine Pastell, das ihre Züge wiedergibt, die Züge einer zwar grundgescheiten, aber höchst unangenehmen Persönlichkeit, Züge, die sich sogar direkt ins Boshafte steigern. Durch nichts kann diese Bosheit und Herzenshärte besser ver-



anschaulicht werden, als durch die bekannten Worte, mit denen Johanna die Doktordissertation ihres Sohnes Arthur aus dessen Händen im Jahre 1813 in Weimar entgegennahm, die bedeutungsvolle Schrift über „Die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde“: — „Das ist wohl etwas für Apotheker?“

Diese höhnischen Worte hatte die Mutter, die doch sieben Jahre vorher selbst ihrem Sohne die dem verstorbenen Vater verhaßte wissenschaftliche Laufbahn ermöglicht hatte, für ihren Sohn, als dieser nach ernsthaftestem Studium die erste Frucht seines Geistes ihr übergab, was doch zu einem Ausbruch mütterlichen Freudenstolzes hätte führen sollen. Wenn ein Mann, der mit tiefster Leidenschaft seine Wissenschaft ergriff und das berechtigte Bewußtsein hatte, darin etwas Bedeutendes geleistet zu haben, von seiner eigenen Mutter in dieser Weise mit eiskaltem Wasser übergossen wird, so ist es doch kein Wunder, wenn ein solcher dann später die Satire „Über die Weiber“ schreiben konnte, die ihm seine Gegner natürlich ebenfalls als Zeichen seiner Schlechtigkeit ankreiden: denn ein Mensch, der seine Mutter liebe und ehre, könne doch so etwas nicht schreiben, und der Verfasser müsse daher unbedingt ein schlechter Mensch gewesen sein.

Die Verstimmung zwischen Mutter und Sohn stammt zunächst aus der gänzlichen Verschiedenheit ihrer Naturen: jene optimistisch und oberflächlich, dieser ein Pessimist und ein Mann des Tiefsinns. Aber das hätte ja zur richtigen gegenseitigen Ergänzung führen können, wenn eben nicht ein anderer, viel positiverer Grund der Entzweiung vorhanden gewesen wäre: Johanna stand um die Zeit ihres Einzuges in Weimar 1806 (nach dem wahrscheinlich freiwilligen Tode ihres Gatten in Hamburg: er fiel von einem hohen Speicher in einen darunter fließenden Kanal) im „gefährlichen Alter“ und begünstigte einen Hausfreund in so auffälliger Weise, daß der Sohn darin eine Vernachlässigung, ja Beschimpfung des Andenkens seines Vaters sehen mußte. Dies war der eigentliche Grund der Entzweiung. Bekannt ist, daß Arthur Schopenhauer, als das noch in

Danzig, dem Geburtsort des Philosophen, angelegte Kapital der Familie unsicher wurde, durch eine kluge Operation sein eigenes Vermögen rettete, während Johanna und ihre Tochter Adele durch unkluge Voreiligkeit fast alles verloren. Der Sohn bot der Mutter und Schwester die Teilnahme an seinem Vermögen an; aber der Riß war schon zu groß, als daß dieses Anerbieten angenommen werden konnte. So trennten sich die beiden Parteien auf Lebenszeit.

Anmerkungsweise will ich hier noch des anderen Vorwurfs gedenken, den die Gegner des Philosophen noch heute gelegentlich erheben: seine Lebensführung, speziell im Verhältnis zum weiblichen Geschlecht, habe nicht den Anforderungen der Moral entsprochen; und was hätten seine Gegner à la J. B. Meyer und Haym erst gegen ihn gezetert, wenn sie gewußt hätten (was man erst vor etwa 20 Jahren aus den Tagebüchern der Schwester Adele erfuhr), daß Schopenhauer während seines mehrjährigen Aufenthaltes in Dresden sogar der Urheber eines außerehelichen Sprößlings wurde, wobei er sich freilich nach dem Zeugnis der Schwester sehr nobel benahm. Aber man möge sich doch erinnern, daß auch von dem Begründer der neueren Philosophie, René Descartes, und von dem Vater des deutschen Idealismus, Gottfried Leibniz, die Chronisten dasselbe erzählen. Dasselbe ist sogar auch dem Vollender des deutschen Idealismus, dem großen Hegel, passiert, der ebenfalls in Jena einen illegitimen Sohn hinterließ. Wie Schopenhauer in diesem Punkte also berühmte Kollegen hat, so ist — was ich zeigen möchte — das auch der Fall in bezug auf sein schlechtes Verhältnis zu seiner Mutter.

Aus jenem Mißverhältnis zwischen Mutter und Sohn also schlugen und schlagen noch jetzt die Gegner Schopenhauers Kapital, um ihn zu verunglimpfen. Aber schon J. B. Meyer und Haym hätten aus den damals bekannten Quellen wissen können, daß Schopenhauer in bezug auf das Verhältnis zur Mutter zwei große Leidensgenossen hatte, nämlich F i c h t e und H e r b a r t.

Was den ersteren betrifft, so wußte man schon aus dem damals bekannt gewordenen Briefwechsel Fichtes mit

seiner in Rammenau in der Oberlausitz wohnenden Familie, daß Mutter und Sohn sich durchaus nicht verstanden hatten. Die fromme, aber engherzige Webersfrau konnte es dem in Leipzig studierenden Sohne nicht verzeihen, daß er von den Wegen der Orthodoxie sich abwandte und daß er dem neuen Lichte der Kantischen Philosophie folgte. Als der junge Fichte eine Hauslehrerstelle in Polen 1791 annahm, kehrte er auf der Reise von Leipzig nach Warschau nicht in dem auf dem Wege liegenden Rammenau ein, sondern ließ nur den Bruder von Rammenau nach einer benachbarten Stadt kommen, die er mit der Post passieren mußte. Der Riß zwischen Mutter und Sohn war damals schon so groß, daß sogar ein so kurzes Zusammentreffen unmöglich erschien. Als nun gar Fichte auf der Heimreise von Polen über Königsberg fuhr, Kant besuchte und vom Kantischen Standpunkt aus dann seine „Kritik aller Offenbarung" schrieb, war das Verhältnis zur Mutter vollends unmöglich geworden, was natürlich noch durch den 1799 einsetzenden Atheismusstreit gegen Fichte besiegelt wurde.[1]

Ein Sohnesmartyrium ganz anderer Art mußte Herbart erleben. Er war das einzige Kind vermögender Eltern in Oldenburg, wo sein früh verstorbener Vater Justizrat war. Die verwitwete Mutter war eine in ihrer Art bedeutende Persönlichkeit. So hatte sie den übermenschlichen Mut, einem unheilbar kranken Freunde — auch sie hatte einen solchen, wie Johanna Schopenhauer — auf dessen Wunsch das tödliche Gift zu reichen. Aber leider zeigte diese seltene Frau ihrem Sohne gegenüber nur die kalte Schulter: von brennendem Ehrgeiz beseelt, wollte sie ihren einzigen Sohn, der ihr einziges Kind war, in einer noch höheren Staatsstellung sehen als seinen früh verstorbenen Vater,

[1] Während Schopenhauer (wie auch Nietzsche) Junggeselle geblieben ist, fand Fichte in seiner Gattin Johanna, geb. Rahn, aus Zürich, eine ihm geistig gleichstehende Gefährtin seines Lebens und seiner Arbeit, die ihm ersetzen konnte, was seine eigene Mutter an ihm gefehlt hatte. — Weniger glücklich war Herbart, der zwar auch eine Lebensgefährtin fand, welche aber nur Hausfrau war, ohne daß Herbart bei ihr auch nur das geringste Verständnis für seinen Geistesflug gefunden hätte: so blieb letzterem zeitlebens wahre Frauenliebe versagt.

und bestimmte den Sohn daher, ohne im gerinsten nach seinen Neigungen und Anlagen zu fragen, zum Juristen. Der Sohn ließ sich auch 1794 in Jena zuerst als Jurist inskribieren. Aber die Neigung oder vielmehr der innerlichst gefühlte und ihm heilige Ruf führte ihn bald zur Philosophie, bei der er gegen den Wunsch seiner Mutter verblieb. Sie war klein genug, es ihm nie verzeihen zu können, daß er ihre eigenwilligen Pläne gekreuzt hatte. Als der Sohn nun gar Philosophie und Pädagogik zum Lebensberuf wählte, ward er für sie zum verlorenen Sohn, der Luftschlössern nachjagte, statt die Wirklichkeit zu ergreifen. In rachsüchtigem Zorne setzte sie folgendes Testament auf:

„Da mein Sohn gegen meinen Willen eine so brotlose Sache wie die Philosophie zu seinem Lebensberuf erwählt hat, so ist es mein letzter Wille, daß das gesamte Vermögen, über das mir die Verfügung zusteht, während seines ganzen Lebens von dem Vormundschaftsgericht verwaltet werde, das ihm nur die Zinsen einzuhändigen hat: denn er hat durch die Wahl der Philosophie zum Lebensberuf sich als ein für das praktische Leben unfähiger Mensch erwiesen."

Merkwürdigerweise wurde das Testament als gültig anerkannt. Nachdem Herbart 1809 Ordinarius der Philosophie in Königsberg geworden war, erreichte er dann mit Hilfe des dortigen Vormundschaftsgerichts die Ungültigkeitserklärung des Oldenburger Testaments, da er ja durch seine Ernennung zum Ordinarius an einer Universität den Beweis geliefert habe, daß die Voraussetzung des mütterlichen Testaments, er sei zum praktischen Leben unfähig, irrig gewesen sei. Die herben Züge, die das Bildnis Herbarts selbst noch aus seiner späteren Göttinger Zeit zeigt, lassen erkennen, wie ungünstig jene häßliche Lebenserfahrung auf ihn eingewirkt hat.

Auch die nachklassische Zeit zeigt noch einige hierher gehörige Fälle. In gewissem Sinne ist auch das Verhältnis Nietzsches zu seiner Mutter hierher zu rechnen. Nietzsche liebte seine früh verwitwete Mutter zärtlich und war stets sehr rücksichtsvoll gegen sie. Besonders suchte er die radikalen Lehren seiner Philosophie, die der frommen

Pfarrersfrau anstößig sein mußten, ihr nicht direkt vorzuführen. Aber natürlich erfuhr sie doch indirekt davon noch genug. Und als Friedrich Nietzsche 1889 körperlich und geistig zusammengebrochen in ihr Haus gebracht wurde, konnte sie — trotz aller Liebe und rührenden Pflege — nicht anders, als die Leiden ihres Sohnes als gerechte Strafe des Himmels zu betrachten. Das mußte das ohnedies sehr mangelhafte Verständnis der ganzen damaligen Naumburger Umgebung für das, was für einen solchen Patienten not tat, ungünstig beeinflussen. Hier aber war es nun eine andere Frau, die erlösend und erhebend eingriff. Als die früh verwitwete Schwester des Philosophen, Frau Elisabeth Förster, um jene Zeit aus Südamerika zurückkehrte, wohin sie die von ihrem Gatten dahin geführten sogenannten „rein deutsche Kolonisten" begleitet hatte, durchschaute sie, die früher die stete Begleiterin ihres philosophischen Bruders gewesen war, mit erstaunlichem Blick, ja sogar klarer als alle Freunde Nietzsches, die verworrene Situation: sie schuf in Weimar das „Nietzsche-Archiv", das dem hinsiechenden Philosophen eine wohlige Zuflucht bereitete, und das die nun von ihr überall her geretteten und gesammelten Manuskripte des Denkers vereinigte; sie schuf die neuen, vorzüglich redigierten Ausgaben der Werke Nietzsches und erkämpfte ihrem Bruder seine Stellung im Ganzen der deutschen Philosophie. Was je die Frauen an Nietzsche, was solche je an Philosophen überhaupt verfehlt oder gar gesündigt haben mögen, das hat die großartige Schöpferkraft dieser Frau, die noch heute als Dr. phil. h. c. Elisabeth Förster-Nietzsche als Zweiundachtzigjährige für ihren Bruder wirkt, durch ihre unvergleichliche Schwesterliebe gesühnt.[2]

[2] Eine sehr wertvolle Bestätigung und Ergänzung des oben Gesagten finde ich im VI. „Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft" (vom Jahre 1917) in der vorzüglichen Abhandlung von Dr. Hans Zint: „Schopenhauer und seine Schwester. Ein Beitrag zur Lebensgeschichte des Philosophen" (S. 179—247). Diese von innerstem Verständnis des Schopenhauerschen Wesens zeugenden grundlegenden Ausführungen schließen ebenfalls mit dem Hinweis darauf, was im Gegensatz zu Adele Schopenhauer die Schwester Nietzsches ihrem Bruder gewesen ist, und was sie

Als ich einst über diese und andere Fälle mit Alois Riehl, dem damaligen Hallenser Philosophen (der vor ein paar Jahren als Achtzigjähriger in Berlin gestorben ist) ausführlich sprach, erzählte er mir, daß auch er seinen philosophischen Beruf nur in langjährigem Kampfe gegen seine Mutter erreicht habe. Diese, eine fromme Müllersfrau in einem Tiroler Tale, hatte ihren Alois — so nennt man häufig dort so vorausbestimmte Söhne — noch im Mutterleibe dem Priesterstande gelobt. Alois Riehl mußte erst durch langen widerwärtigen Streit mit seiner Mutter seinen Lebensweg erkämpfen. Sie hat ihm das niemals verziehen. Zum Glück war er eine so sonnige Natur, daß ihm das auf die Dauer nichts geschadet hat.

Jene fünf Philosophenmütter blieben unbelehrt und unbelehrbar. Zeitlebens ahnten sie nicht, daß sie gewürdigt worden, junge Adler zu gebären, denen es vergönnt war, über den Sperlingshorizont ihrer ursprünglichen Umgebung weit hinaus zum Himmel emporzufliegen — als ob sie aus diesem stammen, und nicht von dieser ärmlichen Erde.

---

für ihn noch heute immer leistet. Demgegenüber kann man nur immer aufs neue bedauern, daß Adele Schopenhauer nicht wenigstens nach dem Tode der zwischen ihnen stehenden Mutter dem großen Bruder eine wahre Freundin und verständnisvolle Schwester geworden ist. Wer damit die inneren Verhältnisse des Hauses Nietzsche vergleicht, muß immer aufs neue die Geisteskraft, die Charakterstärke und die Gemütswärme der Schwester Nietzsches bewundern, die trotz aller Hindernisse seitens der Naumburger Umgebung es durchsetzte, daß für ihren Bruder und für seinen nur durch ihre Energie geretteten Nachlaß das Nietzsche-Archiv begründet worden ist.

ADAM LUDWIG VON DOSS.
EIN LEBENSBILD NACH FAMILIENAUFZEICHNUNGEN UND BRIEFEN VERFASST VON SEINER WITWE.

Herausgegeben von

LUDWIG SCHEMANN (Freiburg i. B.).

Im Jahre 1893 erschienen bei Brockhaus in Leipzig meine „Schopenhauer-Briefe", welche unter anderem zum ersten Male den vollständigen Briefwechsel Schopenhauers mit seinem Lieblingsjünger Adam von Doß zur Kenntnis der Öffentlichkeit brachten. Dieser machte damals auf alle Schopenhauer wahrhaft Nahestehenden den tiefsten Eindruck, und es dürfte heute unbestritten feststehen, daß er ebenso den menschlich schönsten wie der mit Becker den wissenschaftlich wertvollsten unter den Briefwechseln des großen Weisen bedeutet. Das warm sympathische Echo, das die Gestalt Doßens erst im eigenen Inneren und sodann in weiteren Kreisen erweckt hatte, gab mir damals den Plan einer ausführlichen Biographie des Mannes ein, in welcher alles, was sich irgend von ihm und über ihn auftreiben ließe, streng wissenschaftlich verarbeitet, zusammengebracht werden sollte. Lebensschicksale und -aufgaben mancherlei Art haben es zur Ausführung dieses Planes nicht kommen lassen, und schon glaubte ich, einen einstigen Lieblingswunsch endgültig begraben zu müssen, als unlängst die Aufforderung des Schriftleiters des Schopenhauer-Jahrbuches, Doß in diesem letzteren zu behandeln, mir die Möglichkeit eröffnete, ihn wenigstens teilweise zu verwirklichen, indem ich zunächst das mir seinerzeit von Frau Anna von Doß als Familienchronik mitgeteilte Lebensbild veröffentlichte, das dann mit dem vorerwähnten Briefwechsel 1849—1860 (Seite 227—326 meines Buches) sich vortrefflich ergänzen und zum Ganzen runden würde. Wenn das Glück günstig wäre, könnte dann in einem späteren Bande des Jahrbuches noch eine kürzere Nachtragspublikation erfolgen, in welcher das noch liegengebliebene Briefmaterial und vor allem auch einige Aphorismen aus dem Doßschen Nachlaß zur Verwertung kämen.

Irgendwelche Bedenken, diese Blätter in die Öffentlichkeit hinauszugeben, bestehen nach meiner Ansicht nicht. Wenn die Verfasserin seinerzeit solche in dem Sinne äußerte, daß sie ja ursprünglich nur für einen privaten Kreis niedergeschrieben seien, so entsprangen sie allzu offenkundig einer sehr unangebrachten Bescheidenheit, als daß ein gewissenhafter Jünger Schopenhauers und Freund Doßens ihnen hätte Rechnung tragen dürfen. Und so wird man es, hoffe ich, mir danken, daß ich die Auffassung, jener engere Kreis sei möglichst zu erweitern, energisch vertreten, und so am Ende die Erlaubnis der Veröffentlichung durchgesetzt habe. Jedenfalls übernehme ich für diese mit Freuden die



volle Verantwortung. Am allerwenigsten würde ich einen etwaigen Einwand, als sei das Thema Doß heute veraltet, gelten lassen können. „Veraltet“ wäre aus dieser Sphäre höchstens eine Figur wie die Leopold Schefers, um den sich heute niemand mehr kümmert, ja von dem im Grunde niemand mehr etwas weiß. Doß selbst würde ein breites, buntes Publikum, wie das des großen Marktes, sich nie gewonnen haben. Ein intimeres kleineres aber bleibt ihm für immer gewiß, wenn es auch vielleicht fort und fort sich neu zusammensetzen mag. Mustergestalten können nie veralten, zumal wenn sie in so lebensvoller Weise ins Licht gesetzt werden, wie es hier geschehen. Vielleicht bedarf nur das eines kurzen Wortes der Aufhellung, inwiefern uns Doß auch in heutiger Zeit als ein Muster gelten kann, einer Zeit, die uns, in ihrem erbarmungslos ehernen Tritt, mit ihren Schrecknissen ohne Ende, wieder und wieder nur das „Werde hart“ ins Ohr zu hämmern scheint, vor der ein so zartes seelisches Gebilde wie dieser Mann, wie mancher meinen könnte, wie Glas zerstoben wäre. Zugegeben aber auch, daß uns gemeinhin Aktivhelden, Männer von Stahl und Eisen, als Vorbilder mehr nottun, so bleibt es darum doch um so gewisser, daß einer Generation, die es in der gegen die unserer Vorväter gänzlich verwandelten Welt täglich und stündlich erkennen muß, wie es unter der Herrschaft der Masse dem Edlen immer mehr erschwert wird, sich durchzuringen, daß einer solchen Generation eine jede Edelblüte des Geistes und Herzens, wie wir sie in Doß vor uns sehen, als ein wahres Labsal, eine Wohltat seltener Art erscheinen muß. Nehmen wir hinzu, daß uns dies Bild von derselben Hand dargeboten wird, welche einst vor dem Altar in die seine gelegt, ihm des Lebens Sorgen und Nöte nach Kräften ferngehalten oder gelindert, des Lebens Freuden sinnvoll zubereitet, welche, nachdem sie oft seine Stirn geglättet, sie auch im letzten Leiden gekühlt und ihm die Augen zugedrückt hat, so wird die tiefe Dankbarkeit und Pietät, die wir dieser über den Tod hinaus Getreuen schulden, den Eindruck der Weihe noch verstärken, die sie über jenes Bild ausgegossen hat. Kann es — um nur eines von vielem herauszugreifen — Tiefernsteres zugleich und Fesselnderes geben, als die Schilderung des Bruderpaares, das, mit gleich heißer Inbrunst dem Ewigen zustrebend, doch den Durst nach Wahrheit auf so unermeßlich verschiedenen Wegen zu befriedigen trachtet, der eine, da er unbesehen nichts glauben kann, in nicht selten martervollem Ringen und Forschen, der andere im beseligenden Wahne eines Glaubens um jeden Preis? Ist zumal Ergreifenderes denkbar, als die gegenseitigen Warnungs- und Rettungsversuche der Brüder, das eine Mal, da der jüngere im Leben, das andere Mal, da der ältere im Tode der Welt sich abwenden will?

Noch schuldet wohl der Herausgeber ein Wort der Rechenschaft darüber, wie er seinen Text gestaltet hat. Daraus, daß dieser ursprünglich nur der Familie und den Freunden zugedacht war, ergab sich eine Fassung, die hie und da einen leichter hingeworfenen Ausdruck mit sich führte, wie wir ihn in mündlicher Rede wohl anwenden, wie er aber um

eines doch wünschenswerten einheitlichen Gesamteindruckes willen dem Gebrauche der Schriftsprache anzupassen war. Außerdem habe ich, sonst durchaus ein Gegner der so geist- und pietätlosen, weit über das berechtigte Ziel hinausschießenden Verdeutschungswut vieler unserer Landsleute, doch eine Anzahl Fremdwörter, namentlich moderne, durch deutsche Wendungen ersetzt, weil sie uns, in unserem Bestreben, unser Fühlen und Denken nach Möglichkeit aus den eigenen Beständen zum Ausdruck zu bringen, störend berühren müßten. Gekürzt habe ich, aus äußeren (Raum-) wie aus Gründen innerer Einheitlichkeit, wohl manches, mir es aber im allgemeinen doch zum Grundsatze gemacht, diese so originelle Darstellungsweise, diesen herzerfreuend frischen Fluß der Rede möglichst so, wie er sich dem Inneren der Schreiberin entrang, auch auf den Leser wirken zu lassen. Insbesondere habe ich auch Einzelnes, das vielleicht etwas frauenhaft anmuten könnte, doch nicht anzutasten gewagt. Wer möchte sich nicht heute mit uns an der Gestalt einer so kernigdeutschen, großgesinnten, geistig hochstehenden und dabei urweiblichen Frau erfreuen, die in diesen Blättern sich selbst ganz ebenso wie ihrem Gatten ein unvergängliches Denkmal errichtet hat?

Die Handschrift unseres Lebensbildes endet mit dem Frühjahr 1849, also just mit dem Zeitpunkt, da der Schopenhauer-Doßsche Briefwechsel einsetzt. Auf diesen, als auf die naturgegebene, wahrhaft organische Fortsetzung jener Darstellung, seien daher deren Leser vor allem hingewiesen. Es wird ihnen nicht entgangen sein, daß die seelischen Entwicklungen, welche wir dort vor sich gehen sehen, auf das Finden und Begegnen mit Schopenhauer als auf einen Höhepunkt hinzuweisen und hinzuleiten scheinen. Nachdem dieser Höhepunkt erklommen, dem in qualvoll vergeblichem Suchen hin und her Geworfenen endlich von seinem vorbestimmten Meister die lösende Antwort auf seine letzten Fragen zuteil geworden, sehen wir nun in Doßens Briefen die Überfülle der Begeisterung sich ausströmen. Wir erleben es mit, wie er geistig wächst im Umgang mit dem verehrten Lehrer, dem er zugleich mit immer rückhaltloserem Vertrauen die geheimsten Falten der Seele bloßlegt, den innersten Gehalt seines menschlichen Erlebens erschließt.

Mit dem Tode Schopenhauers erfolgt abermals ein jäher Einschnitt, tritt eine Leere ein, die wir diesmal nicht durch dem Früheren Entsprechendes auszufüllen vermögen. Und doch lag es dem Herausgeber ob, dem Ganzen einen Abschluß zu geben, und dafür hatte er nicht nur den Lebensinhalt der letzten Periode, sondern nachholend auch den der vorhergehenden (seit 1849) nach deren konkreter Seite zusammenzufassen. Es schien mir im Geiste der Aufgabe, soweit es irgend anging, mich dabei alles Eigenen zu enthalten und vielmehr an die unmittelbaren Quellen anzulehnen. Unschätzbar sind mir dafür die reichlichen brieflichen Mitteilungen der Witwe Doßens geworden, die ich nach Möglichkeit im Wortlaut anführe. Nächst ihr aber habe ich noch eines anderen Gewährsmannes dankbar zu gedenken, Felix Dahns, der mir seinerzeit auf meine Bitte über seinen Umgang mit Doß in wertvollen Aufzeich-

nungen Bericht erstattete. Er sprach zugleich den Wunsch aus, daß seine Freundin, Frau von Doß, über die Druckfassung dieser Aufzeichnungen bestimmen möge, und nach deren Wünschen und Winken habe ich diese dann gestaltet.

Möge denn so dies Lebensbild hinausgehen und den Einblick in ein Jüngerverhältnis vervollständigen, das in alter und neuer Zeit nicht allzu viele Seitenstücke finden dürfte.[1]

Freiburg i. B., 31. Oktober 1926. L. Schemann.

Der von Carl VI. unterm 22. Juni 1740 der Familie Doß erteilte Adelsbrief zählt drei Brüder mit Namen auf:

I. Georg Thomas Leonhard Dos, Churfürstl. Bayrischer Rath u. Landschaffts-Cassier,

II. Johann Jakob Bernhard Dos, Churbayrischer Rath,

III. Georg Joseph Anton Dos, Churbayrischer Hof-Camer-Rath u. respective in noch andern Churfürstl. Oficiis stehend,

und belehrt uns zugleich darüber, daß deren Voreltern „von uralten Zeiten her in Pommern in gutem Ansehen gestanden und nachhero durch die fürgewesten schwedischen Kriegsläufften in die Oberpfalz versetzt worden“ seien.

Näheres über die drei Brüder ist nicht bekannt, ja es ist nicht einmal sicher ermittelt, von welchem derselben Adam von Doß abstammte.[2] Erst die Gestalt seines Vaters, Johann Nepomuk von Doß, tritt aus dem Dunkel hervor. Er ist geboren zu Neumarkt, 17. August 1764, und starb zu München, 11. Juni 1838.

Er war Landrichter zu Pfarrkirchen in Niederbayern, im Rott-Tale, in dem gesegneten Landstriche, den man die Kornkammer Bayerns nennt. Hoch auf einem Hügel, der weit auslugte über einen herrlichen Garten voll Blumen

---

[1] Es darf hier wohl darauf hingewiesen werden, daß schon im X. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft (S. 57 ff.) sich ein Gedenkwort von Hans Taub zu Doßens 100. Geburtstage findet, das in pietätvoller Zusammenfassung dieses unser Lebensbild gleichsam vorausnimmt.

[2] Daß einer von ihnen unter den Opfern des Erdbebens von Lissabon gewesen sei, erzählt Doß selbst in einem Briefe an Leopold Schefer vom 24. Juli 1848.

und Früchte, über wogende Saatfelder und blühende Gefilde, lag das schöne Landgerichtsgebäude. „Bauernkönige“ nannte man die Landrichter in ihrer damals sehr freien amtlichen Stellung, und oft hat Doß erzählt, wie sie auch förmlich Hof gehalten hätten in dem alten Schloß. Von allem hatten sie die Fülle. Gäste fehlten selten im Hause, und besonders der Herbst war eine glückliche Zeit. Die Jagd, weit und breit, gehörte dem Landrichter. Alle Gutsnachbarn rings umher wurden freundlich geladen zu Waidwerk und Jagdtafel.

Das kam aber erst später. Denn zuerst, da Doßens Vater noch jünger war, lebte er zwar innerlich beglückt mit einer geliebten Gattin, aber die Ehe blieb kinderlos, die Frau kränkelte fortwährend, und das Leben der beiden verlief stille, bis der Tod sie auseinanderriß.

Aber der alternde Mann wollte noch nicht vom Glücke Abschied nehmen. Er fühlte Kraft und Mut, sich ein neues Leben aufzubauen und warb kühnlich um die schönste unter den jungen Gutsnachbarinnen und Freundinnen seiner hingeschiedenen Frau. Es war Josephine, Gräfin Joner, geboren 2. März 1800, also um 36 Jahre jünger. Daß die Werbung sie wie ein Blitzstrahl getroffen, hat diese selbst erzählt. Ein einfaches elterliches Gebot, begründet auf die hohe Ehrenhaftigkeit des Mannes, der ihr seine Hand bot, gab jedoch schnellen Ausschlag.

Trotzdem war die Ehe — sie hat kein Hehl daraus gemacht — keine glückliche, wenn auch nicht eben eine unglückliche.

Am 15. Februar 1820 kam der erste Knabe zur Welt, Adam Ludwig nach seinem Paten, einem Freiherrn von Aretin, genannt.

Zwei Jahre später kam wieder einer, der Karl hieß und frühzeitig an Scharlach starb.

Drei Jahre später, 1825, ward der letzte Sohn, Adolph, geboren.

Doß hat, solange er lebte, von seiner Heimat eine liebende und kindlich entzückte Erinnerung behalten. Zeitig machte sich bei ihm der stille, maßvolle Charakter des

Vaters bemerkbar, und weil er war wie dieser, war er der Mutter minder lieb als die lauten, lebhaften Brüder, die Kinder ihrer Art. Mit den beiden konnte sie spielen wie selbst noch ein Kind, während der Älteste, auf den Knien des Vaters sitzend, schweigend zusah oder von den hohen Fenstern des Kinderzimmers hinausschaute in die sinkende Sonne, bis ihm die Augen übergingen. Er war der ausgesprochene Liebling des Vaters und mußte ihn begleiten, wohin es nur anging. Mit einer kleinen Büchse bewaffnet, ging er mit in den Wald, selbst noch so klein, daß der Vater bequem über sein Köpfchen hinwegschießen konnte. Aber auch Sonntags durfte er mitfahren, wenn Besuch auf den umliegenden Schlössern gemacht wurde, und am liebsten war es dem Knaben dann, wenn es hieß: nach Thurnstein, wo die schöne, schlanke Schloßherrin, Freifrau von Aretin, es dem achtjährigen Knabenherzen angetan hatte.

Daß die Mutter ihm die Brüder sichtlich vorzog, machte ihn nicht bitter; nur sehr unglücklich konnte er sich manchmal darüber fühlen. Namentlich, wenn er dem Sonnenuntergange zugeschaut hatte, wie er so gerne tat, fand man ihn oft in Tränen. Niemals jedoch nannte er den wahren Grund seines Schmerzes. Dann schalt ihn die Mutter tüchtig und nannte ihn einen kleinen, überspannten Narren, der nicht wisse, was er wolle. Der Vater schüttelte den Kopf; aber er streichelte und liebkoste ihn. Nie gab er ihm ein hartes Wort, nie irgendeine Züchtigung. —

Ein einziges Mal gab ihm die Mutter einen Schlag; er hat es nie vergessen. Es geschah um ein zerbrochenes Fenster. Er war nicht der Schuldige und sagte das der Mutter. Sie glaubte ihm aber nicht und versetzte ihm den Schlag. Da war ihm, so hat er oft erzählt, als ob etwas in ihm zerbrochen sei. Er fühlte sich sterbensunglücklich und beschimpft bis in die Unendlichkeit. Er schlich in die tiefste Schattenlaube des großen Gartens, wo nur alte Blumentöpfe standen und Spinnen ihre Schleier woben, weil niemand hinkam, und dort verbarg er sich in der hintersten Ecke. Umsonst hörte er sich nachmittags, hörte er sich zur Abendmahlzeit rufen, er blieb in seinem Ver-

stecke. Als es finster wurde und der Mond aufging, kroch er hervor und schlich zum Springbrunnen. Lange kauerte er dort im feuchten Laubwerk und überlegte, ob es nicht das Beste wäre, sich lautlos in die Flut hinabgleiten zu lassen, um die unaussprechliche und unerträgliche Schmach jenes Streiches für immer auszutilgen. Der Wille sagte ja, die Kinderkraft verneinte. So stritten Lebensbejahung und -verneinung zum ersten Male in dem jungen Herzen. Ihn schauerte und fror: der süße Instinkt des Lebens trug den Sieg davon. Leise schlüpfte er zurück ins Haus, die Treppe hinauf, in sein Zimmer und Bett. Als später die Mutter kam, stellte er sich schlafend: zu ihr aufschauen hätte er den Tag um alles nicht mehr gekonnt, denn langsam, sehr langsam lösten sich in ihm die Disharmonien seiner einmal verstörten Geister.

Eine alte Schwester des Vaters war Mit-Hausbewohnerin und zugleich die erste Lehrmeisterin der Kinder. Und zwar lehrte sie die Knaben nicht bloß deutsch lesen und schreiben, sondern sogar französisch parlieren. Es soll gut gegangen sein, zur Freude der Eltern. Außerdem mußten Lehrer und Pfarrer den Ältesten vorbereiten zu seinem Eintritt ins Benediktinerstift nach München, in das Holländsche Institut.

Es war anno 1830. Die Trennung von Eltern und Bruder, von dem geliebten Heimathaus und Garten, war der erste große und dauernde Schmerz, der in das junge Leben einbrach. Wochenlang vor dem Abschied war das Kopfkissen schon allnächtlich feucht von Tränen, und ein Ereignis, welches das ganze Haus in Aufregung und Sorge versetzte — ein Diebstahl an der Aussteuer für das Institut —, brachte dem Jungen Jubel und Glückseligkeit ins Herz, weil es die leidige Abreise nach München wieder um einige Zeit hinausschob.

Als nun die Aussteuer wieder fertig und zum Einpacken hergerichtet war, kamen keine gütigen Diebe mehr, sie abzuholen, wie sehr auch der Knabe solches wünschte. Die Reise ward bitterer Ernst. Die Mutter brachte ihn nach München.

Als sich die schwere Haustüre in der Karmeliterstraße hinter ihm geschlossen hatte und er zum ersten Male allein stand unter hundert Buben und fünfundzwanzig Priestern, da wußte er, daß er die Sehnsucht nach seinem Heimat-Paradiese nie los, daß er hier nie heimisch werden würde. Wie Zucht und Strafe, wie Verbannung und Gefängnis erschien ihm alles.

Er lernte vortrefflich, war aber in steter Angst, seine Leistungen genügten nicht. Seine Aufführung war tadellos; dennoch sah er beständig das Damokles-Schwert aller möglichen Strafen über seinem Haupte schweben. Schon daß andere viel gescholten und, wie ihm schien, oft ungerecht und hart behandelt wurden, machte ihn unglücklich. Er schrieb es nach Hause, was ihn drückte und schmerzte. Der zensierte Brief erhielt von des Direktors Hand den Zusatz: „Ihr Sohn ist brav und fleißig; ich habe keine andere Klage über ihn, als nur diese: er sieht alles durch den Schleier überspannter Gefühle.“ —

Der einzige Trost, der ihm damals nie versagte, war die Religion.

Die obligate Morgenstunde in der Schulkirche, den meisten ein Greuel, war ihm die liebste Zeit des Tages. Und selten brachte er seine abendliche Erholungsstunde anderswo zu als im Dämmerlicht der Hauskapelle, was den Zöglingen wohl erlaubt, aber nicht geboten war. Er fand wenig Gesellschaft dort. Auch ging er abends nicht hin, um zu beten, nur um ungestört nach Hause denken zu können. Er schloß die Augen und vertiefte sich derart in seine Heimat-Träumereien, daß er zum Nachtmahl oft förmlich geweckt und immer geholt werden mußte. Manches Spottwort hörte er deshalb von den Kameraden; aber nichts machte ihn irre.

Im ersten Winter hatte er eine schwere Krankheit zu bestehen, die ihn mehrere Wochen ins Krankenzimmer bannte. Bald verlor er die Besinnung, und als er aus seinen Fieberphantasien eines Morgens wieder zu sich kam, saß die Mutter an seinem Bette. Nun war ihm die Krankheit zur Wonne geworden. Fast ungern hörte er, wie der Arzt

sein tägliches: „Besser, viel besser!“ aussprach. Ehe er aber noch aufstehen durfte, wartete er eines Vormittags vergeblich auf der Mutter Besuch. Die Krankenwärterin trat an sein Lager und legte ihm ein schönes Buch und einen Brief auf das Bett. Es war der Mutter Abschiedsgruß; sie war abgereist. Der Arzt hatte ihre Anwesenheit nicht mehr für nötig erachtet, das mündliche Lebewohl aber verboten.

Des Sohnes Schmerz war grenzenlos; er fieberte aufs neue. Als er endlich, wieder genesen, ins Freie gehen durfte, war es Frühling geworden. Trotz redlichen Bemühens konnte er für jetzt die versäumte Lernzeit nicht mehr einholen; um so mehr aber hat er später alles wieder beigebracht.

Als er zur Ferienzeit heimkam, fand er die gute alte Tante nicht mehr. Sie schlief auf dem Gartelberge, neben der ersten Gattin seines Vaters. Sonst war noch alles schön und herrlich wie ehedem. Nur in einem hatte er selbst sich verändert: daß der Trieb zur Erkenntnis geweckt war, so daß ihm nun Lust und Liebe zum Studium über alles gingen. Nicht mehr fand er täglich Zeit, der sinkenden Sonne bis zum Verlöschen nachzustarren, nicht mehr saß er jetzt mehr träumerisch und stille, den Spielen anderer Kinder lauschend — er spielte auch jetzt nicht mit —, aber er las, las und las unaufhörlich, und konnte nicht begreifen, daß nicht alle Menschen um ihn taten wie er!

Eine *neue* Welt war ihm aufgegangen: was war dagegen die alte?! — Auch eine Theatervorstellung, ein Ritterstück, von einer fahrenden Truppe gespielt, sah er damals zum ersten Male, und schlaflos traf ihn der nächste Morgen auf seinem zerwühlten Lager, so unbeschreiblich hatte ihn die Glorie jener Bühnenhistoria an- und aufgeregt! Und doch spielte ein Bursche die Liebesdame, das holde Edelfräulein, das entführt, gefangen und gerettet wurde; und trotz dessen abscheulichen Aussehens und noch abscheulicherer Stimme, die bald im Baß, bald im Diskant ihre Liebesschwüre und Klagen abschnurrte, riß ihn doch

das gewaltige Ganze mit sich fort. Er hatte stets die Empfindung, als geschähe all' dies Wunderbare und Entsetzliche der schönen Herrin von Thurnstein, als müsse er ebenso für sie eintreten und sie schützen, wie der junge Ritter da droben.

Von jetzt an wurde viel deklamiert und gespielt, aber immer nur in der Stille des Kämmerleins, ohne Zuhörerschaft; und zahllose Schau- und Trauerspiele wurden entworfen und vernichtet.

Traurig genug war auch diesmal wieder der Abschied, aber der strömenden Tränen schämte sich der Knabe, er bezwang den Schmerz. Häßlich, wie je, dünkte ihm die finstere Karmeliterstraße, und eng die Klostermauer, dahinter die Priester wohnten, die ihm nicht wie echte Diener Gottes erscheinen wollten, wie er sich solche dachte, nach dem edlen, hohen Bilde des Erlösers, sondern recht wie armselige Menschen — kleinlich, ungerecht, voll blinder Leidenschaften. Selbst das war ihm unmittelbar nach der Rückkehr aus dem Elternhause immer schmerzlich fühlbar: daß der alte Diener, die Köchin, die Hausmagd dort kaum angerührt hätten, was den Jungens hier als Sonntagsdiner serviert wurde — aber eines war eben doch nur hier zu holen, eine Freude über alle anderen Freuden: das rechte Lernen! Nicht bloß auf Gebet und Erinnerung in Kirche und Kapelle, sondern auch auf viele Lehrstunden freute sich jetzt der Knabe. Das klang doch alles breiter und voller, als der Lehrer und Pfarrer im Rott-Tale es ihm hätten vortragen können. Mit ganzer Seele war er bei seinen Studien und mit solchem Erfolge, daß er in den nächsten Ferien dem froh erstaunten Vater acht Preise, prächtig gebundene Bücher, mit heimbringen konnte.

So ging es fort, jahrelang.

Doß gedieh körperlich und geistig. Wohl wurde es ihm hinter den engen Klostermauern zwar nie — seine allererste Empfindung hatte vollständig recht behalten —, aber er fügte sich und lebte seiner Pflicht. Die eigenartige Religiosität seiner Kinderjahre verschwand mehr und mehr, und ihm dämmerte bald das Bewußtsein, daß des echten

Menschen Kräfte und Ziele nicht in irgendwelchen fertigen Glaubenstraditionen, sondern in eigenem Streben und Ringen beschlossen seien.

Alljährlich kam er zur Ferienzeit nach Hause. Was ihn aber dort sehr zu betrüben anfing, war die Wahrnehmung, daß seines Vaters siebzig Jahre diesen nach und nach schwer bedrückten. Der alte Herr war oft recht leidend, hatte Anfälle von Leberaffektion und Melancholie und sehnte sich nach Ruhe und Geschäftslosigkeit. So ward dem Sohn Ostern 1834 der schriftliche Auftrag, sich mit Bewilligung seines Superiors nach einer Wohnung in München umzuschauen, die nach der Pensionierung des Vaters seine Eltern daselbst im Spätherbste beziehen wollten.

Fürwahr ein gewichtiger und seltsamer Auftrag für einen Knaben von vierzehn Jahren, der denn nun mit Erlaubnis seines Superiors, in Begleitung eines Instruktors, in der Stadt umherwanderte, Wohnungen besichtigend, und sich endlich nach gewissenhafter Überlegung und seinem jugendlichen besten Ermessen für eine: Ludwigsstraße Nr. 12, entschied.

Die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des einzelnen ließ den kleinen Vierzehnjährigen mit dieser Wohnungssuche ein Wunder, das Wunder seiner eigenen Zukunft erleben. In dem gleichen Hause, ein Stockwerk höher, wohnte die Familie des Forstrats und Geheimsekretärs im Ministerium der Finanzen Wepfer, mit welcher die Doßsche alsbald innig und für immer befreundet werden sollte. Und nicht lange waren diese unten eingezogen, als sich oben ein weibliches Wesen eben anschickte, geboren zu werden, das einstmals in hohem Glücke und in unendlichem Leid dem jungen Adam Ludwig bewähren sollte: es sei für ihn geboren worden. —

In München gab es vielerlei alte und neue Verbindungen, am ergiebigsten aber wurde gar bald die mit den neuen Hausgenossen. Frau Forsträtin Wepfer fand großes Gefallen an der munteren, allezeit heiteren Frau, und nicht



minder an dem feinen, alten Herrn mit den ritterlichen Sitten. Und diesen hinwiederum freute es, wenn jene seine schöne Uniform und gute Haltung bewunderte, wenn er als Kammerjunker zu Hofe ging, und er rechnete es ihr hoch an, daß sie teilnehmend zuhörte, wenn er von seinem körperlichen Unbehagen erzählte. Seine eigene Frau wollte davon nichts hören, behandelte ihn als malade imaginaire und ging nicht auf seine Klagen ein.

Der neunjährige Junge Adolph war ein Ausbund von Lebhaftigkeit und mangelnder Zucht. Der Vater war schuldlos hierin; es war der Mutter Werk. Sie liebte ihn über alles, er konnte tun und lassen, was ihm gefiel. An Talenten fehlte es ihm nicht; über das Lernen gab es niemals eine Klage. Aber niemand im Hause blieb verschont von seinen mutwilligen Streichen. Der Vater schüttelte den Kopf; der Junge lachte ihn aus, die Mutter nahm seine Partei. So ging es Tag für Tag: ein wahrer Kobold schien der Junge! — Eines nur gab es, was ihn zur Ruhe bringen und oft lange beschäftigen konnte, ein Spiel vor allen anderen war ihm lieb: Messe lesen, Predigt halten, Beichte hören. Sein Vorsatz, ein Diener der Kirche zu werden, stand fest. Freilich glaubte man ihm nicht, und jeder lachte dem mutwilligen Schlingel bei seinen oft wiederholten Beteuerungen dieses Vorsatzes ins Gesicht. Dann konnte er wütend werden ob solchen Unglaubens. —

Der ältere Sohn, des Vaters Liebling und Freude, kam regelmäßig Sonntagsmittags nach Hause. Längst war er den Hausfreunden vorgestellt, aber man sah ihn nie lange. Er mischte sich selten in ein Gespräch und hielt sich meist, lesend und arbeitend, in einem der Nebenzimmer auf. Auch war er stets ernst und träumerisch und machte den Eindruck eines geistig begabten, über seine Jahre hinaus gereiften Jünglings. Alles, was er tat, trug den Stempel edlen Maßes und schöner Form; so wie ihm auch von Jugend auf jene feine, schonungsvolle Ausdrucksweise eigen war, die niemand verletzt und die sich nur bei großherzigen Naturen findet.

Im Frühling 1835 zogen Herr und Frau von Doß auf

ein Gut, das sie in der Nähe von Landshut besaßen. Es hieß Mirschkofen. Sie hatten es vor einigen Jahren gekauft, aber noch wenig genossen, solange der alte Herr im Amte war. Nun gedachten sie es für ihren ständigen Sommer- und Herbstaufenthalt herzurichten.

Auch mit den beiden Knaben sollte eine Veränderung geschehen: man wollte im Herbst Adolph als Pensionär ins Seminar schicken und Adam ins Elternhaus zurückkehren lassen, damit er von hier aus die Klassen besuche.

Der Vater hatte es freilich anders mit seinem Erstgeborenen vorgehabt, und es gab schwere Kämpfe, ehe des Sohnes Wille durchdrang. Dem Vater wäre es nämlich bei dem vorzüglichen Studiengange des Jünglings und den sonstigen erforderlichen Verhältnissen ein Leichtes gewesen, für ihn die Aufnahme in die Kgl. Pagerie zu erreichen. Abgesehen davon, daß die dort erzogenen jungen Leute in ihrer Karriere stets bevorzugt, ja eigentlich schon geborgen waren von dem Moment ihres Eintritts in das Kgl. Stift, — hätte es der Vater gar zu gerne gehabt, daß dem Sohne zugleich mit der Lust an ritterlichen Übungen auch die Lust zum Hofdienst erwachsen wäre. Gern hätte er es erlebt, seinen hübschen, schlanken, dunkeläugigen Jungen in der silberbetreßten Galauniform der Edelknaben vor sich zu sehen.

Aber umsonst! Die Liebe zur Freiheit und Unabhängigkeit, soweit diese in einer Existenz, die leider doch nach Brot gehen muß, gewahrt werden können, überragte alle sonstigen Empfindungen in dem jungen Herzen. Es hatte ihn oft genug heimlich empört, wenn er den greisen Vater zu einem Hoffest sich schmücken sah, um als „Fürstendiener“, wie ihm schien, unwürdige Dienste zu leisten. Und nun sollte er selbst stundenlang hinter dem Stuhl einer langweiligen Dame stehen oder Schüsseln tragen, oder müßige Wache halten, und sei's an einem Königsthrone? Nimmermehr! Er war ein freier Mensch, der in edlem und schönem Menschentume das Höchste sah, wonach des Mannes Seele streben möge; er wollte nicht mit seiner eigenen Person jenen dienen, die sich besseres dünken und

doch nach viel Geringerem trachten, und möchten es auch Fürsten sein! Im tiefsten Herzen verhaßt war ihm alles, was nach Lüge aussah, und Lüge wäre ihm alles gewesen, was mit dem silbergestickten Pagenkleide im Zusammenhang gestanden hätte. Lieber im Bauernkittel stecken, aber frei sein an Leib und Seele!

Der Vater blickte ihn verwundert an: hier zum ersten Male verstand er seinen Knaben nicht. „Es würde die Zeit noch kommen, da es ihn bitter reuen möge“, meinte er. Doch gab er nach, und der beglückte Sohn trat, statt in die Pagerie, im Herbste 1835 ins liebe Elternhaus zurück.

Adolph fand sich schnell und leicht in seinen neuen Institutsverhältnissen zurecht. Ihm war alles recht hinter jenen selben Mauern. Und kam er Sonntags nach Hause, so saß er auch jetzt nicht, wie sein Bruder, still lesend im Nebenzimmer, sondern nach wie vor wurde der Altar zurechtgerückt und die kirchlichen Zeremonien nahmen ihren alten Verlauf. Nur, daß nun noch geistliche Musik hinzukam, teils gesungen, teils gespielt. Denn frühe zeigte sich schon bei ihm eine hohe Begabung für die Kunst der Töne, und er machte unglaublich rasche Fortschritte auf diesem Gebiet. Auch Adam war nicht ohne Talent und besonders nicht ohne Gefühl für die Musik. Er spielte die Harfe und begleitete die hohe Messe in ihrer Studienkirche manchen Sonntag auf diesem Instrument.

Freilich war ihm doch stets alles Nebensache im Vergleich zu der großen Hauptsache, die lebenslang sein ganzes Sinnen und Denken erfüllt hat: die Frage über Ursprung, Bedeutung und Ende der Welt und ihrer vielgestaltigen Erscheinungen. Noch war er zwar gläubig; aber immerhin begannen sich schon mächtige Zweifel zu regen. Und einer der mächtigsten war von Anfang an: wie das Elend der Menschheit mit der Allbarmherzigkeit Gottes in Einklang zu bringen sei? Die Lösung desselben im Sinne positiven Glaubens ist ihm nie geworden. — Manches Gespräch hatte er hierüber mit dem Vater, der teilnahmsvoll auf die metaphysischen Schmerzen des Sohnes einging. Denn nicht leicht und unmerklich, wie bei den meisten, begann bei diesem

die Fessel enger Dogmatik zu springen, nein, es war ein schmerzlicher Prozeß in dem tiefen Gemüte des Jünglings, der Zwiespalt und Kampf einziehen fühlte, wo früher reine Harmonie gewaltet hatte. Oft noch hob er, in alter Gewohnheit, suchend und sehnend den Blick zum Himmel empor, aber keine Engel stiegen mehr zu ihm nieder, seine Seele mit der Persönlichkeit eines allgütigen Gottes zu vereinigen.

Mit Trauer und Mißmut sah die Mutter auf die beginnende Geistesrichtung ihres älteren Sohnes. Sie hatte keine Ahnung, wie sich diese Wandlung, fast gegen seinen eigenen Willen, naturnotwendig in ihm vollzog. Sie bestürmte und beschwor ihn, sie betete und fastete für ihn. Sie warnte ihn vor dem Vater, vertraute ihm an, daß derselbe ein Atheist und Freimaurer sei, der in heimlichen Verbindungen zu gottlosen Schriftstellern und Gelehrten stehe. Der Sohn lächelte: er wußte das besser. Der Vater hatte einen klaren Kopf und die Gabe schöner Duldung: an eine alleinseligmachende Kirche glaubte er nicht. Aber er war kein Atheist, kein Spötter, der den Sohn leichtfertig vorwärts trieb auf dem betretenen Wege. Suchte er doch selbst noch seinen Gott hinter den Wolken, ging zur Messe und Beichte, und alle sahen es ja täglich, wie er sein Hauskäppchen fromm vom weißen Haupte nahm, wenn die Glocken von Sankt Ludwig hell zum Gebet anschlugen. Aber das half nichts: die Mutter blieb bei ihrer Meinung, und ihr Herz grämte sich tief um den ungläubigen Sohn.

Im Jahre 1838 zog ins Doßsche Haus — das seit dem Vorjahre nicht mehr in der Ludwigsstraße lag — Trauer ein: der alte Herr starb am 11. Juni am Schlagfluß.

Er hatte sich Tages vorher noch ganz wohl gefühlt und war, da es Sonntag gewesen, in die Kirche gegangen. Ein berühmter freisinniger Prediger, Professor Eberhard, hatte gepredigt. Herr von Doß kam befriedigt zurück, trat ins Zimmer seiner Frau, in welchem eben auch die Söhne anwesend waren, und sprach von der Predigt. Er lobte die schöne, menschliche Gesinnung, die aus den Worten des Priesters geklungen, im Vergleiche zu den starren Prinzipien

so manchen anderen Dieners der Kirche. Seine Frau und Adolph widersprachen, und etwas verstimmt zog sich der alte Herr auf sein Zimmer zurück. Das schmerzte den Lieblingssohn. Nachdem derselbe eine Zeitlang an seiner Schulaufgabe, einer Übersetzung des Ovid, gearbeitet, nahm er sein Heft und ging damit zum Vater. Aber, o Entsetzen — er fand ihn, schweratmend, mit halbgeschlossenen Augen auf dem Boden liegend, ein Papier krampfhaft in der Hand haltend, ein Stück seiner Gutsrechnungen, an welchen er eben gearbeitet, als das Ende aller Dinge ihn ereilte.

Der Schmerz des Sohnes war groß. Ärztliche Hilfe, rasch bei der Hand, blieb fruchtlos. Noch 24 Stunden schweren Kampfes, ohne Wiederkehr der Besinnung, und es war vorbei.

18 Jahre erst der eine, 13 Jahre der andere Sohn, und schon des Vaters beraubt! Im Vollgefühle ihres Verlustes und ihrer Verwaistheit schritt der ältere hinter dem Sarge. Leichteren Sinnes fügten sich der jüngere und die Mutter in das, was Gottes Weisheit und Barmherzigkeit über sie verhängt.

Vormünder über die beiden Söhne wurden die Freiherrn Pfetten und Aretin, letzterer Adams Pate.

Das hinterlassene Vermögen bestand meist in Ländereien. Außer dem schon erwähnten Gute, Mirschkofen bei Landshut, waren noch zwei kleinere Güter da, beide verpachtet. Da keiner der Söhne Landwirt werden wollte, beschlossen die Vormünder die Liegenschaften zu veräußern. Es geschah. Mirschkofen ging in den Besitz eines Grafen Deroy über, dem es heute noch gehört und der anno 1848 durch Ablösung der Grundrenten sein Vermögen verdoppelt hat. Für die Zukunft der Söhne ergab sich indessen, als alles geordnet war, eine gar mäßige Summe, die überdies noch mit einem Jahres-Wittum für die Mutter testamentarisch belastet war. So hieß es denn, so rasch wie möglich sich ein Brotstudium erwählen, und Adam stand ohnehin vor diesem wichtigsten Entschlusse.

Nach dem Tode des Vaters schlossen sich Mutter und Sohn, der ältere, enger aneinander, zumal seit die be-

ginnende Kränklichkeit der ersteren den letzteren gegen ihre religiöse Unduldsamkeit milder stimmte. Ja, er konnte sie bisweilen beneiden um jenen seligen Frieden, den nur der unbedingte Glaube gibt. Er fühlte den seinigen mehr und mehr entweichen.

Später kam noch ein Hausgenosse zu den beiden. Ein entfernter Verwandter, ein Studiosus der Theologie, wurde von der Mutter aufgenommen. Welch eine Quelle frommen Genusses für diese, da ihr nun vergönnt war, tiefer in das Wesen eines Wissens einzudringen, das ihr lieb war vor jeglichem andern Wissen der Welt. Manche Tages- und wohl alle Abendstunden wurden nun in religiösen Gesprächen und frommen Übungen hingebracht, die der eifrige Theologe gern leitete. Der gute Sohn wendete gegen die stille Hausgenossenschaft nichts ein, brachte sie doch der Mutter Trost und Zerstreuung und gab ihm selbst mehr Freiheit für die Studien seiner Wahl.

An Bekehrungsversuchen fehlte es freilich nicht: alles versuchte die um sein Seelenheil so schwer besorgte Mutter. Sie bat ihn wiederholt in später Abend- oder Nachtstunde, ihr zu folgen. Sie führte ihn über den Gang an das Zimmer des jungen Theologen, das ein Fenster in der Türe hatte, welches nur ein leichter Vorhang verhüllte. Auf dem Tische brannte das Lämpchen; man sah deutlich hinein. Vor einem Kruzifix, mit erhobenen Händen, lag der Jüngling auf den Knien! Und eine Weihe und Andacht, eine Weltentrücktheit waren über ihn ergossen, daß nicht bloß die Mutter, daß selbst der Sohn mit einer Art Ehrfurcht das lebende Bild betrachtete; denn daß hier Wahrheit und Überzeugungstreue sei, das wußten und glaubten beide. — Wenn Adolph Sonntags aus dem Seminar kam, so wollte er keinen andern Umgang, als den mit dem jungen Theologen. Aber nicht auf den Beruf eines Weltpriesters bereitete dieser sich vor, sondern dereinst der Gesellschaft Jesu anzugehören, war das Ziel seiner Hoffnungen und Wünsche. Er hat es erreicht und hat außerdem das seinige dazu beigetragen, dem berühmten und berüchtigten Orden einen eifrigen Diener und Kämpen mehr zuzuführen.

Als, nach bestandenem Examen, nun für Adam die Berufswahl nahte, kam eine schwere Zeit. Der Vater hatte ihm die eigene Wissenschaft, die Jurisprudenz, ans Herz gelegt — nicht die kleinste Fiber seines Wesens sprach indessen für dieselbe. Medizin und Naturwissenschaft hätten mehr Anziehungskraft für ihn gehabt; lieber noch hätte er die Philologie erwählt; aber tausendmal am liebsten würde er sich der Philosophie in die Arme geworfen haben!

Er beriet sich mit den Vormündern; er überlegte manche Stunde des Tages und der Nacht. Der eine war gegen den Arzt, der andere gegen den Philologen; gegen den Philosophen waren beide. Aber nicht bloß die Vormünder, auch die Freunde stellten dem Jünglinge vor, daß ein Lehrstuhl der Philosophie durchaus nicht das sei, was er sich erträume. Es sei keine freie Wissenschaft, jeder Forschung offen, jeder Kombination zugänglich. Im Gegenteil, es sei eine Katheder-Wissenschaft wie jede andere, nur daß diese in noch engere Grenzen gebannt, in noch steifere Formen gezwängt sei, deren Festhaltung von oben auf das strengste bewacht werde. Es war eben damals finster genug im Bayernlande, unter König Ludwig I. und dem verhaßten Ministerium Abel. Es waren die traurigen Zeiten der Unterdrückung in Presse und jeder menschlich freien Bewegung, die Zeiten, welche das Jahr 1848 heraufbeschworen. Als er solches einsehen mußte, war für den Jüngling alles entschieden. Wie hätte er, dem freie Forschung Lebensbedingung, dem Wahrheit Religion war, wie hätte er Irrtümer, die er längst als solche erkannt, als Resultate sanktionieren und von einem Lehrstuhle herab weiter dozieren sollen? Unmöglich! Ihm blieb nichts übrig, als diesem Lieblingswunsche mit Schmerzen zu entsagen und sich mit Resignation in des hingeschiedenen Vaters Bestimmung zu ergeben: Jurisprudenz zu studieren. —

Es geschah. Wie schwer aber diese inneren Kämpfe gewesen sind, davon hatte niemand eine Ahnung, selbst die Mutter nicht.

Ernst und eifrig gingen die Universitätsjahre hin. Doß trat nie in eine Verbindung. Nur zuweilen, wenn er

es nicht vermeiden konnte, wohnte er einem Kommers bei. Wüstes Zechen, lose Reden, ständige Paukereien waren nicht nach seinem Sinne. Nie hat er selbst ein Duell gehabt, wohl wohnte er solchen ein paarmal bei. Reit-, Fecht- und Tanzstunden nahm er eifrig und gern. Er galt für einen guten Tänzer und wackeren Schläger, hatte große Muskelkraft in den feinen Handgelenken. Auch die ersten größeren Fahrten durch die Welt machte er als Student, in Begleitung eines jungen Freundes, der ein weitbekanntes und erprobtes Genie besaß, mit sehr wenig Geld sehr weite Reisen in Szene zu setzen. Mit ihm zog er 1841 durch Belgien nach Paris, 1842 durch Südtirol, über Venedig, nach Wien.

Was im übrigen Doß an „Freundschaften“ von der Universität davontrug, war, wie bei seiner Eigenart leicht begreiflich, nicht eben von der tiefstgehenden Art. Ein Studiengenosse, Beselmiller, gesellte sich ihm eifersüchtig und fast ausschließlich bei — ein Bund, der um so merkwürdiger ist, als sich die beiden Freunde von Anbeginn an in vielen Dingen als reinste Antipoden erkennen mußten. Schon der Umstand, daß sie in grundverschiedenen Lebenssphären geboren und erzogen waren, gab verschiedene Sitten und Anschauungen. Beselmiller, ein Bürgerssohn, war nie über die engen Schranken seiner philiströsen Häuslichkeit hinausgekommen. Ihr Temperament erwies sich als völlig zweierlei: ein Sanguiniker der eine, ein Melancholiker der andere. Selbst in ihrer Neigung zum gemeinsamen Fachstudium bestand der schroffste Gegensatz: fast mit Abneigung studierte der eine, mit Genuß der andere die Rechtswissenschaft. In ewiger Sehnsucht fühlte sich der eine getrieben, dem großen Welträtsel nachzusinnen, ohne Drang und Ehrgeiz nach dem, was das Leben an materiellen Gütern zu bieten vermöchte — der andere stand mitten in der Realität der Welt, ohne andere Gedanken, als mit dem Pfunde zu wuchern, das ihm Mutter Natur verliehen, voll Ehrgeiz, Hoffnungen und Plänen für seine Zukunft. Und so muß man fragen: welches war das starke Band, das ein Menschenalter lang, trotz mannigfacher Kämpfe und Verstimmungen, in guten und bösen Tagen als rechte, echte

Männerfreundschaft ausgehalten hat? Es war der beiden eigene, gleich helle und scharfe Verstand, gänzliche Vorurteilslosigkeit, absolute Wahrheitsliebe, höchste Ehrenhaftigkeit und höchste Treue! Wohl ließ sich's sicher bauen auf solchem Grunde.

Verschiedene andere sogenannte Freundschaften jener Epoche kamen und gingen, wie es das junge Leben mit sich bringt. Aber mit Unrecht tragen Verbindungen dieser Art den Namen Freundschaft. Wo Doß einmal ernstlich solche gefühlt und gelobt hatte, da gab es kein Erkalten und Entfremden mehr, behielt er doch sogar jenen Ferneren Teilnahme und Wohlwollen sein Leben lang.

Aber auch er war bei allen beliebt. Hatten die Freunde eine Klage über ihn, so war es nur diese, daß er sich ihnen zu häufig entzog. Er hatte stets das Bedürfnis innerer Sammlung und brauchte Zeit für seine Privatstudien. Mehrere Jahre lang beschäftigte er sich eifrig mit modernen Sprachen und brachte es bald dahin, die französischen, englischen, italienischen und spanischen Klassiker in der Ursprache zu lesen und würdigen zu können.

Unterdessen hatte auch Adolph seine Seminarzeit zurückgelegt und war zu den Seinigen heimgekehrt, um nach den Ferien die Hochschule zu beziehen. Sein Plan, Priester zu werden, stand fest, zum Entzücken der Mutter, zum Mißfallen des Bruders, der so reiche Kraft gern in andere fruchtbringendere Bahnen gelenkt hätte. Es war vergeblich; vor der Macht felsenfester Überzeugung und glühender Neigung scheiterten alle brüderlichen Einwürfe und Vorstellungen.

Eines Tages kehrte Adolph von einem Spaziergange nicht heim; erst nach Wochen kam ein Brief von ihm aus Brieg, einem Jesuiten-Kloster am Simplon. Dorthin war der Minderjährige, der wohl die Erlaubnis des Vormundes nicht zu erlangen erwartet hatte, geflüchtet. Adam war tief erschüttert. Die Mutter aber schwieg.

Sie schwieg zwanzig Jahre lang. Am 27. März 1863, zwei Tage nach ihrem Tode, schrieb Adolph von Doß, der Superior einer Jesuiten-Niederlassung in Bonn, an seinen

Bruder: „Jetzt, da Du mir längst verziehen hast und da sie todt ist, der ich Schweigen gelobt habe, jetzt sollst Du es auch wissen, daß meine damalige Flucht von der Mutter gewußt und begünstigt worden war. Verzeih' Du mir noch einmal, auch dieses. Du hast es längst selbst einsehen müssen, daß es wirklich Gottes Stimme war, die mich zu höchstem Ziele berief."

Er hatte recht. Insofern „Gottes Stimme" gleichbedeutend ist mit dem besten und heiligsten Instinkt einer edlen Menschenseele; insofern „höchstes Ziel" jene Lebensarbeitet bedeutet, auf die man am Ende seiner Tage zurückblicken mag, ohne Vorwurf, ja mit der Befriedigung, seiner Kräfte Bestes gegeben zu haben — insofern hatte er recht. Es war eine andere Welt, in der er seitdem lebte; für diejenigen unter seinen Lieben, welche im metaphysischen Sinne entgegengesetzt geartet waren, eine fremde Welt. Aber Tausenden hat er Trost und Erhebung gebracht; Tausende haben ihn gesegnet. Auch hat er es verstanden, mit wahrer Askese frischen Lebensmut zu verbinden: ein Kopfhänger ist er nie gewesen. Im Gegenteil: Die Lebhaftigkeit seines Naturells im Verein mit seinen glänzenden Geistesgaben machten ihn erst wohl zu dem, als was man ihn später oft preisen hörte: zu einer Zierde und Säule der berühmten Gesellschaft Jesu.

Wir aber dürfen nicht mäkeln noch rütteln an einem Lebensresultate, das auf Ernst und Strenge der Gesinnung, auf höchster subjektiver Wahrhaftigkeit beruht. Denn wahrlich: „Die tausend, tausend Jahre deines Richters sind noch nicht um. Sein Richterstuhl ist nicht der meine." —

Im selben Jahre, da der jüngere Bruder die Universität beziehen sollte, verließ sie der ältere, nach fünfjährigem Besuch; denn so lange dauerte damals die Studienzeit.

Eine Zeitlang war das Landgericht München, in der Au, die erste Stätte von Doßens Praxis. Aber persönliche Erlebnisse verleideten ihm bald nachher zeitweilig den Münchener Aufenthalt. Eine dreijährige erste Liebe, welche ihn

als Studenten hoch beglückt hatte, nahm damals ein Ende der Enttäuschung und brachte ihm eine gewichtige Lebenslehre: daß er nicht den Gaukelbildern lächelnder Anmut und graziöser Koketterie nachzugehen habe, am allerwenigsten in den Ballsaal hinein, wo jene recht eigentlich zu Hause sei. Im rechten Augenblicke noch ging ihm die Größe der Gefahr auf, an der er so hart vorbeigestreift war: sein ernstes, schweres, inhaltvolles Dasein an ein Geschöpf geknüpft zu sehen, das keine Ahnung haben konnte von der Macht und Tiefe seiner Leidenschaft, geschweige von dem ganzen Gemütsgrunde, aus welchem diese Leidenschaft emporstieg.

Nun war er wieder frei, seinen geliebten Studien ganz und gar zu eigen; aber nicht ohne schwere Kämpfe und seelische Leiden war es abgegangen, und so sollte jetzt ein Wechsel der äußeren Szenerie seiner inneren Sammlung zu Hilfe kommen. Darum siedelte er Ostern 1845 nach Passau über, wo ein Schwager seiner Mutter Appellationsgerichtsdirektor war und sich freute, dem Neffen Unterkunft in seinem Hause zu bieten und Praxis an seinem Gerichte anzuweisen. Kurz nachher zog diesem auch seine Mutter dahin nach, weil ihrer zarten Gesundheit das dortige weiche Klima besser behagte, als die windige Hochebene Münchens.

Die zweiundeinhalb in Passau verlebten Jahre waren eine schwere Zeit infolge äußerer Umstände, aber fast mehr noch infolge innerer Vorgänge. Mit einer frisch geschlagenen Wunde war er hingekommen, ein Jüngling an Jahren — als gereifter Mann, älter als seine Jahre, zog er hinweg.

Nicht als wäre jene Epoche bar jeglichen Genusses gewesen. Vor allem war es die schöne Lage der Stadt und ihre reizenden Umgebungen, die mächtigen Zauber auf ihn übten. War er doch ein Freund und Kenner der Natur, der mit rührender Hingabe an ihren Offenbarungen hing. Der Knabe, der einst aus den Fenstern seines Kinderzimmers der sinkenden Sonne nachzustarren pflegte, bis ihm die Augen übergingen, verleugnete sich nicht in dem Manne. In großen Zügen, fern und frei von jeder Kleinlich-

keit, sah er das Leben; aber die Natur liebte er nicht nur im Ganzen, sondern nahm und studierte sie auch in ihren Einzelheiten. Sie blieb ihm eine Quelle reinster Genüsse lebenslang.

Auch hatte er zwischen Inn und Donau bald einen Freund gefunden, einen Freund, mit welchem ihn nicht bloß die Sympathie des Herzens, mit dem ihn noch ein anderes Gefühl innig verband: gemeinsames Schönheitsbedürfnis. Es war just das, was in seinem Bündnis mit Beselmiller am wenigsten zu Ausdruck und Geltung kam. Hermann Schoen, fünf Jahre älter als er selbst, lebhaften Geistes, reger Phantasie, voll Begeisterungsfähigkeit einerseits, anderseits voll Ironie und gesundem Realismus, war der zweite und liebste Freund, den ihm das Leben geschenkt hat. Auch diese Verbindung zerriß nur der Tod.

Schoen praktizierte bei der Grenz-Zollwache. Er hatte flotter gelebt, als seinen Verhältnissen angemessen, bannte alle Sorgen, baute auf sein Glück, ärgerte die Philister, verehrte schöne Frauen — kurz, er lebte aus dem Vollen. Wohl stand dies alles im schroffen Gegensatz zu der ernsten, fast scheuen Lebensführung des Freundes, aber gegenseitige Zuneigung, die namentlich von seiten Schoens ein schwärmerisches Gepräge trug, überbrückte die Gegensätze und verband die Herzen. Sie ergänzten sich wundervoll. Die Schwermut des einen schwand oft wie Schnee unter Sonnenstrahlen vor der heiteren Leichtlebigkeit des andern, und dieses andern brausender Übermut wurde zuweilen eingedämmt von Maß und Ruhe des ersteren.

Sie waren viel zusammen, spazierten, aßen, badeten und verplauderten die langen Sommerabende in freundlicher Gemeinschaft, ja es kam vor, daß sie der dämmernde Morgen noch vereinigt in des einen oder andern Behausung fand. Schoen las vor, er las vortrefflich. In edler Begeisterung versenkten sich die Freunde in die Romantik Jean Paulscher Schriften. Das Gemütvolle, Sehnsuchtstiefe, Ahnungsreiche seiner Poesie zog sie magisch an. Das Dunkel mancher Nacht ward ihnen erhellt durch die tausend sprühenden, funkelnden Lichter, welche ihnen, meteorgleich,

aus diesen Blättern entgegenleuchteten. — Auch mit Leopold Schefers Muse wurden sie damals bekannt, und hier war es die hohe pantheistische Weltanschauung, der Herz und Sinn berückende Zauber holdseliger Weiblichkeit, welcher sie hinriß und gefangen nahm. Beide Freunde haben jene geweihten, im Reich der Ideale verträumten Stunden nie vergessen.

Diese Verbindung, im Angesicht der schönen Natur Passaus, ist aber der einzige wirkliche Lichtblick auf dem düstern Gemälde, als welches sein dortiger Aufenthalt in Doßens Erinnerung lebte. Es gab damals viel Familienunheil. Auch die Wunde um Adolphs Verlust schmerzte noch sehr. Schon im ersten Herbst nach seiner Flucht trieb es den Bruder nach Süden, zu ihm! August 1844 klopfte er an die Klosterpforte zu Brieg und wurde von den Patres auf das gastlichste empfangen. Mehrere Tage brachte er in dem schönen Jesuitenkolleg zu, von Adolphs tiefinnerem Glücke sich überzeugend. In dieser Beziehung mochte er beruhigt scheiden; die Sehnsucht nach dem Bruderherzen wurde er nicht so bald los. Als er weiterzog über den Simplon, um in das goldene Land des Lichtes und der Sonne hinabzusteigen, kam Adolph mit. Einen Tag lang wanderten die Brüder zusammen. Aber nicht auf eine Ferien- und Vergnügungsreise, wie Adam, ging Adolph, sondern auf eine Reise, die jeder angehende Diener des Ordens unternehmen mußte, auf die Bettelreise. Ohne einen Sou in der Tasche wurde er aus dem Kloster entlassen. Sechs Wochen sollte er fortbleiben, Richtung und Ziel der Reise waren ihm vorgeschrieben. Brot und Obdach mußte er betteln: ein Probestück des Armutsgelübdes.

So zogen die Brüder gemeinsam den Simplon hinan, dann schieden sich ihre Wege. „Nimm von mir, bettle bei mir“, so flehte beim Abschied, schmerzlich erschüttert, der eine; „Heb’ Dich hinweg, schnöder Bruder und Versucher“, erwiderte lachend und lustig der andere.

Wohin Adolph seinen Bettlerstab gesetzt hat, wissen wir nicht. Adam ging an die italienischen Seen, nach Mailand, und über das Wormserjoch zurück nach Hause.

Wenn aber der Menschen Empfinden könnte abgewogen werden auf geistiger Wage, wer weiß, wessen Schalen sich damals gehoben und gesenkt hätten in Frohmut und Tiefsinn, ob des Weltkindes, ob des Weltentsagenden? Hier war Friede, dort war Kampf.

Und welch ein Kampf!

Die dunklen Stunden jener Zeit heißesten qualvollen Ringens nach Wahrheit und Klarheit werden uns zu unmittelbarstem Nacherleben zurückgerufen in den nachstehenden Auszügen aus Briefen an Beselmiller, dem Doß in jener Zeit sein ganzes Herz erschloß.

Dezember 1844.

„... Nimmer ist es mir möglich, mich rings von den Rätseln des Daseins wie von fragenden Sphinxen umlagert zu sehen und aus diesem Zauberkreis zu treten, um ihnen gleichzeitig den Rücken zu kehren. Nach ihrer Lösung zu ringen, Wahrheit zu suchen, ist mir Lebensaufgabe geworden. Nimmer gefällt sich die Seele in gemächlicher Verpuppung; sie arbeitet und strebt, wenngleich mit Mühe und Schmerz, ein Gehäuse zu durchbrechen, in welches sie sich eingesponnen hatte. Gelingt es ihr auch nicht, als fröhlicher Schmetterling prachtvolle bunte Schwingen im Glanz der Sonne zu entfalten und sich auf Blumen zu wiegen, so gefalle ihr wenigstens der einsame ernste Flug des Falters. Sie wiege sich in der Dämmerung der Gedanken und Empfindungen so lange, bis sie zur Tageshelle einer gänzlich beruhigten, gleichmäßigen Lebensanschauung durchgedrungen ist. Jetzt aber fühlt sie die Schwere des Wortes „menschliches Dasein“ tiefer als je. Dieses Wort ist ihr ein Buch, darin sich Betrachtung an Betrachtung reiht; ein Buch voll der lieblichsten, entzückendsten Stellen, aber auch voll erschütternden tragischen Inhalts.

Menschliches Dasein! Es ist ein Meer. Wir tauchen hinunter und bewundern durch die Kristallhelle des Wassers die Schöpfungen der Tiefe. Trunken ruht das Auge auf nie gesehenen Herrlichkeiten; aber wenn es sich plötzlich im Abgrunde regt, wenn graues Gewürm sich heranwälzt und nach uns langt, dann fahren wir entsetzt empor, und über den grausigen Gesichten sind die lieblichen vergessen.

„So jagen sich Stimmungen in ermattendem Wechsel. Ruhe, sichere Ruhe zu finden, ist das glücklichste, aber seltenste Los. Ich habe einen Chor gefunden, im ‚Ödipus auf Kolonos‘ des Sophokles. Er scheint mir, jetzt wenigstens, die Quintessenz, ein bitterer Extrakt aller Lebensphilosophie:

Wer ein längeres Lebensteil
Wünscht, nicht achtend des kürzeren,

Den hält törichter Unverstand
Ewig gebunden . . .
Nie geboren zu werden, ist
Weit das Beste; doch wenn du lebst,
Ist das Zweite, dich schnell dahin
Wieder zu wenden, woher du kamst.“

(1202—1220.)

„Philosophie! Glühende, begeisterte, hinreißende, welch’ selige Stunden schafft sie uns, welch’ verklärende Bilder zaubert sie vor die Seele! In ihrer Trunkenheit ergibt sie sich sogar dem Wahne, es beruhe nur auf ernstlichem Wollen, über die Schmerzen des Lebens zu triumphieren. Und die Zeilen jenes Chores sind doch die Quintessenz!“

„. . . Es wird von vielen als praktische Lebensweisheit empfohlen, sich nicht mit Forschen über die wichtigsten Lebensfragen abzumatten, sondern unbekümmerten Sinnes alles liegen zu lassen wie es liegt, jeden tieferen Einblick in sich und andere zu vermeiden, mit einem Worte: Jünger Demokrits zu sein. Mir aber ist mit diesem Rate nicht geholfen.

Viele, denen das Lächeln über Größe und Elend der Menschheit nicht gelingen wollte, die aber auch in den endlos wogenden Spekulationen unbegrenzter Philosophie keine Befriedigung fanden, suchten Trost und Lösung der peinlichen Widersprühe des Lebens im positiven Glauben unserer Religion.

Es war eine Zeit, wo auch mein kindliches, unschuldiges Herz durch die Kraft des Glaubens wie durch eine elektrische Kette mit einer höheren Welt in Verbindung stand. Da war keine Wonne und kein Schmerz, die nicht den Funken der Andacht in das Gemüt geleitet und dort zur wohltätig wärmenden Flamme entfacht hätten. Oft gedenke ich noch mit Wehmut der kleinen Kapelle in der Nähe des Schulhauses. Gemalte Fenster, gedämpftes Licht! Da kniete ich, ehe ich die Schule betrat, und schüttete meine kleinen Sorgen und Anliegen vor dem großen Wesen aus; ich wußte ja gewiß, es höre jedes meiner Worte. Dann ging ich in die Schule, und war die Aufgabe noch so schwer, ich war des Sieges gewiß! Doch was beschwöre ich längst versunkene Tage herauf! Jener seltsame, wunderbare Trost —, wie ein schöner, freundlich blinkender Stern ist er mir längst untergegangen!

Zwar suchte sich der Jüngling noch zuweilen zu täuschen. Er glaubte, was ihm gefiel, behalten, was ihm mißfiel, von sich werfen zu dürfen. Er wähnte, sich einen eigenen Tempel bauen zu können, ein Haus des Glaubens, auf sicheren Fundamenten ruhend. Törichter Wahn! Es liegt in Trümmern. Der Zweifel hat es unterwühlt, der Sturm der Leidenschaften hat die letzten Reste hinweggefegt!

Nimm das Geständnis, doch es ist ein schmerzliches: daß ich auf den Punkt gekommen bin, daß Geist und Herz alles Rates bar sind.

. . . Sonderbar! Es sind unser zwei Brüder. Den einen hat die unaufhaltsame Macht des Glaubens fortgetrieben vom heimischen Herde.

von jenen Menschen, die ihm die liebsten waren. Wie die Glut des Südens, in den er sich geflüchtet, ja hundertfältig heißer, die Glut seines Glaubens! — Der andere blieb daheim. Der Schritt des Bruders ergriff ihn seltsam. Es war ihm nicht gleichgültig, ob der geliebte Bruder seine schönen Talente, seine Herzensneigungen, kurz alle Lebensfreuden, die ihm auf sonnenheller Bahn frischer Jugend entgegenwinkten, — ob er dies alles einem bloßen Hirngespinste und — entsetzlicher Gedanke! — hinterlistigem Pfaffentruge zum Opfer gebracht haben sollte!

Diese ernste Erwägung und Vorgänge in meinem eigenen inneren Leben führten mich dahin, den höchsten und wichtigsten Wahrheiten meine Aufmerksamkeit mit unablässigem Eifer zuzuwenden. Während in den langen Winterabenden Liebesunruhe das Herz bestürmte, brütete der Geist über den letzten Ursachen menschlicher Wonne und Qual. Soll ich dir die Resultate meines Strebens nennen? Neue Zweifel, neue Ungewißheit. Glaube wird gefordert, und der Glaube fehlt!" —

„Die Gabe der Dichtkunst muß dem Menschen ins Herz gesenkt sein, sollen die Reiser Blüten treiben und süße Früchte tragen. Aber auch die Gabe lebendigen Glaubens wird nicht erdacht und ersonnen; dem stolz grübelnden Verstande bleibt sie versagt. Das Herz muß offen und willig sein, soll es den Himmelsstrahl in sich aufnehmen können. Das meinige ist verschlossen und kalt."

„Wenn ich etwas mit unerschütterlicher Zuversicht und voll Selbstbewußtsein aussprechen kann, so ist es diese Beteuerung: daß ich, solange ich meiner Seelenkräfte mächtig bin, nie finstern und lieblosen Vorurteilen huldigen werde. Mein guter Genius, ich darf es behaupten, hat mich stets vor solchem Irrtum bewahrt; er wird mich fort und fort davor beschützen. Mit flammender Liebe schlägt mein Herz jedem menschlichen entgegen, und sei es das gesunkenste! Denn noch lebe ich der schönen Überzeugung, daß tief im Menschen etwas Unbezwingliches, etwas Göttliches ruht. Und wenn er selbst in die tiefsten Abgründe des Lebens gestürzt sein sollte, es regt sich, es trägt ihn empor, wie auf Adlerschwingen, dem Glanze der Sonne zu, die ihm durch die Nacht jener gähnenden Schlünde entzogen war.

Ewiger Haß der Finsternis! Dem Lichte, dem schönen Lichte der Wahrheit, ihm ist und bleibe mein stetes Streben zugewandt! Wo meinem suchenden Geiste ein Strahl desselben aufblitzt, da sonne sich an ihm der ganze Mensch. Zum blinden Glauben kann ich mich nimmer bequemen; regt er sich aber einmal lebendig im Herzen und erschließt sich ihm der spröde Sinn, — ja, dann sei er eine willkommene Himmelsgabe, deren ich mich nie schämen werde."

„Ich muß mich rechtfertigen gegen Deine Klage, daß Dir beim letzten Wiedersehen in München mein Betragen etwas fremd und frostig erschienen sei. Es ist eine Eigentümlichkeit meiner Natur, daß mir die unmittelbare Gegenwart eines Menschen, wenn ich ihn auch noch so sehr liebe, die Gabe der Mitteilung in sonderbarer Weise erschwert oder

gar benimmt. Ich scheine kalt; eine Rinde umhüllt mein Herz, die ich nicht zu durchbrechen vermag. Ich erkenne daher sehr wohl das wenig Einladende, ja Abstoßende meines vertrauten Umgangs. Aber die Trennung, die Entfernung ist das wahre Element für mich. Da erwacht eine unbezwingliche Sehnsucht und in ihrem Gefolge der Drang nach Mitteilung. Die Entfernung läßt meinem geistigen Auge die geliebte Person in Verklärung erscheinen, mein Herz schwillt ihr entgegen. Wenn ich je in der Liebe glücklich sein soll, — auf viele Meilen entfernt muß ich mit der Geliebten sprechen!

Ich habe irgendwo den schönen Gedanken gelesen, daß wir Sennhirten sind, jeder auf seiner Alpenspitze, fern vom andern. Aber der Gesang geht zu den Hirten hinüber und herüber und wohnt und spricht von Berg zu Berg, in denselben Herzen auf einmal. So muß meine Alpenspitze recht fern von den andern sein, wo ein geliebter Senne wohnt, dann trifft das Echo meines Gesanges melodisch sein Ohr."

26. März 1845.

„Daß mir oft sonderbare Gedanken aufsteigen, will ich Dir nicht verhehlen. So ist es denn auch gekommen, daß ich die verschiedenen Berufe einer neuen Musterung unterwarf. Dabei drängte sich die Überzeugung auf, daß bei unausgesetzt fleißigem Betriebe der Rechtswissenschaft und den unerquicklichen Mühen des reinen Geschäftslebens der Mensch gar zu leicht, beinahe unfehlbar vernüchtert und der Gefahr verknöchernder Einseitigkeit schwer entgeht.

War ich früher schon dem Studium der Arzneiwissenschaft, wegen der vielen, interessanten, lebensfrischen Seiten, die sie bietet, nicht abhold, so beneide ich auch jetzt den naturforschenden Arzt um die tiefen Aufschlüsse, die er sich in allen Gebieten seiner Wissenschaft über die eingreifendsten Momente menschlichen Lebens erholen kann. Aber trotzdem fühle ich kein anhaltendes Bedauern mehr, meine Wahl nicht auf das Studium der Naturwissenschaften gelenkt zu haben. Es wurde in den Hintergrund gedrängt durch die äußerste Aufmerksamkeit, die ich nunmehr der Philosophie und Theologie im umfassendsten Sinne zugelenkt. Hier habe ich den wahren Höhepunkt begeisterten Strebens entdeckt."

„So war ich, infolge innern Bedürfnisses, nicht aus Neugierde, auf ein Gebiet sehr ernster Forschung geraten, und sammelte wahrscheinlich mehr Dornen als Rosen. Und was ist auch peinlicher, als die Menschheit in zwei große Heerlager getrennt zu sehen?

Im einen hat die Kirche ihr weithin wehendes Panier aufgestellt, und in begeistertem Glauben scharen sich stets gewaltige Kämpfer um dasselbe.

Im andern weht das Banner jener, die sich keiner Autorität beugen, sondern unbedingte Freiheit der menschlichen Vernunft glühend verteidigen. Nur eines haben die beiden Parteien gemeinsam: menschliches Elend und menschliche Größe. Über die Ursache dieser beiden,

über Bannung des ersteren und Erlangung der zweiten, herrscht Streit. Die einen sagen: ‚Es ist vergeblich, o Mensch, daß du in dir die Abhilfe deines Elends und Grund zu Glück und Erhebung suchest.‘ Die andern: ‚Einzig in dir, und nirgends sonst kannst du finden, was dir fehlt.‘ Diese erhöhen den Menschen zum fleischgewordenen Gotte; jene setzen das Geschöpf tief unter den Schöpfer, so tief, daß die Notwendigkeit fortwährender Vermittlung gegeben ist. Daher bewegt sich der Gläubige in den Grenzen positiver Offenbarung, als deren alleinige Trägerin ihm die Kirche gilt. Wer sich frei gemacht hat, dem ist menschliche Vernunft die Quelle, aus der er stets neue Offenbarungen schöpft, und er verwirft jede Autorität, die sich nicht fort und fort aus ihr verjüngt. Den Orthodoxen trifft der Vorwurf ungöttlicher Erniedrigung unter eine usurpierte Autorität, den Lichtfreund der des Hochmuts und frevelhafter Selbstvergötterung.

Wo ist Wahrheit?!

Ich habe mich nicht bloß mit den Lehren der einen oder andern Partei, soweit es mir möglich war, vertraut gemacht, sondern ich zog vorurteilslos die Aussprüche edler und geistvoller Vertreter beider Teile in Erwägung. Seltsam! Während ich mich in die tiefsinnigen Schriften eines Pascal, Nicole, Fénélon, Lanvergne, Möhler, Thomas Moore usw. versenkte, war ich überzeugt von den schlagenden und treffenden Wahrheiten, welche diese begeisterten Glaubenshelden vorführten. Betrachtete ich mir aber die ritterlichen Kämpen des andern Heerlagers, ließ ich die Heroen unserer Literatur an mir vorüberziehen, machte ich mich zumal mit den Resultaten neuester Philosophie bekannt, — hörte ich z. B. Sallets Worte gleich einem Sturmwind einherbrausen —, da fühlte ich das Drängen einer neuen Zeit mit unwiderstehlicher Gewalt! Neue glänzende Sternbilder stiegen vor meiner Seele auf, und die alten, zu denen ich voll hingebender Sehnsucht emporgeschaut, versanken vor meinem Blick. —

Hier hast Du in kurzen Worten eine Schilderung meiner Tätigkeit seit unserer Trennung. Eine bewegte, keine müßige Zeit ist es gewesen, allein ich lebte nur meiner innern Welt. Nach außen hin habe ich wenig, fast nichts geleistet, ja dem Brotstudium meine besten Kräfte entzogen. So gern ich schon längst wieder eingelenkt hätte, umsonst! Der inneren, großen Bewegung, die mich nun einmal erfaßt und dem Ixion gleich um ihre Achse trieb, konnte ich seitdem nicht Meister werden. Vor solchen Interessen traten mir alle übrigen in den Hintergrund. Mein leibliches Wohlbefinden hat dabei nicht gewonnen. Auch die Eindrücke meiner Liebe verloren nach und nach an Heftigkeit und wurden von mächtigern verdrängt.“

„Freiheit, auf eine Reihe von Jahren, tut mir jetzt vor allem not. Vieles, beinahe alles, ist noch zu erstreben, bis sich der Mensch entwickelt hat; denn keine leichte Sache ist es, wahrhaft Mensch zu werden. Der Impuls ist gegeben; aber die Schule ist ernst. Man betritt sie besser ohne Begleitung, wenigstens der Mann!“ —

August 1845.

„Die Menschheit allein, die zum geistigen Selbstbewußtsein erwachte Natur ist es, deren allmähliches, immer tieferes Erschließen mir Lebensaufgabe geworden ist. Zwar eine große, oft undankbare Aufgabe, ein Riesenwerk, an dem die reichsten Geister seit Jahrtausenden arbeiten und unverdrossen weiterbauen. Doch das soll mich nicht verzweifeln machen. Mir möge es wenigstens gegönnt sein, dem geheimnisvollen Schaffen und Ringen aus bescheidener Ferne zuzuschauen. Vielleicht blüht dem Unverzagten dereinst das Glück, nähertreten und ein Sandkorn, und sei es noch so winzig, zu dem Bau werfen zu können. —

Das Forschen nach den Mysterien unserer Existenz, das Bestreben, uns des letzten Grundes aller Dinge möglichst bewußt zu werden, kurz die Förderung einer versöhnten Einsicht in das Allwalten des Geistes, das ist ein Vorgang, dessen tief wurzelnde und, einmal geweckt, unaufhaltsame Macht stets weiter um sich greift und nicht eher ruht, bis das Opfer ganz erfaßt und von einem Feuer durchglüht ist, dessen Lohe es allmählich verzehrt. Dieser Verbrennungsprozeß gedeiht schlecht und langsam in der Stickluft des vollgedrängten Lebensmarktes. Die Flamme flackert mühselig oder erlischt. In der reinen Atmosphäre der Einsamkeit dagegen brennt sie lebendig empor, Wärme und Glanz verbreitend.

Darum erscheint mir das Glück der Freiheit und Unabhängigkeit beneidenswerter als je. Wäre eine solche Lage auch noch so bescheiden, gewährte sie mir nur diese Möglichkeit, gesondert vom Alltagslärm der Welt den Geist in ungestörter Betrachtung der höchsten Dinge erheben zu dürfen. Darin liegt ein Wink, daß ich es klar erkenne, meinen Beruf absolut verfehlt zu haben. Ich mußte wählen, ehe ich die Wahl verstand. Es gibt Menschen, die langsam zur Erkenntnis reifen; ich zähle mich zu diesen.

Unruhig und ahnungsvoll gärte es zwar damals schon in meiner Brust, und mit Bangen und Zagen tat ich den schweren Schritt. Hätt' ich ihn nicht getan!

Ich überwand mich und suchte mich mit der Rechtswissenschaft zu befreunden. Ich bewunderte den Aufwand von Verstand und Scharfsinn, der sich hier geltend macht, — ich trat, kein ganz unwürdiger Beschauer, in den Themistempel. Unbefangen, vorurteilslos blickte ich umher: ein großes Werk, ein herrliches Zeugnis menschlichen Geistes! Aber es ließ mich kalt. Ich wollte ein begeisterter Priester sein; umsonst quälte ich mich: die Begeisterung kam nicht und kommt nicht. Draußen, um den steinernen Bau herum, da wußte ich die schattigen Haine, voll Blütenduft und Vogelsang. Dahin zog es mich. Oft schlüpfte ich im stillen hinaus. Einsam durchwandelte ich die Laubgänge, weidete mich an Blumenduft und lauschte den fröhlichen Sängern in den Zweigen... Doch ich lasse das Bild! Wenn ich mich auch vom Studium der Gesetze hinweg zuweilen hinüberlocken ließ in die heitern Gebiete schöner

Wissenschaften und zu den Meisterwerken aller Sprachen und Zonen, so beneide ich wohl die Geister, denen ein seltenes Glück Flügel verliehen, um sich über die Masse des Volkes zu erheben, das an die Erde gefesselt, sein Leben mühsam weiterschleppt. Doch bin ich stets dem Wahne ferngeblieben, es genügten Wille und Sehnsucht, um den ewigen Sabbat jener Götter der Erde mitzufeiern.“ —

„Theologie und Philosophie, — traurig genug, daß diese Namen sich noch immer wie feindliche Zwillinge gegenüberstehen und keine Vereinigung in Aussicht steht — tauchten nun wie ungeheure Gestalten aus dem Nebel empor, der sie bisher umhüllt hatte.

Ich war in die Epoche meines Lebens getreten, wo mit diesen Mächten gerungen werden muß, soll der Mensch nicht gleich einem Kinde, nur noch elender, weil er gelebt, zu Grabe schleichen. Dieser Kampf steht dem Menschen, der in immer weiteren Kreisen des Denkens voll und frei aufatmen kann, früher oder später unentrinnbar bevor. Den einen, je nach seiner Individualität, ergreift die Unruhe mächtiger, den andern berührt sie leiser. Aber sich ihr gänzlich zu entziehen, zeugt von unbegreiflichem Leicht- oder Stumpfsinn in der wichtigsten Angelegenheit des Lebens. Ob positive Religion, ob Philosophie im Rechte sei, ist sicherlich die wichtigste Rechtsfrage auf der Welt...“

„Mein innerstes Wesen ringt nach Klarheit und Tageshelle. Nicht in feuchter Waldesnacht, wo schauerlich die schweren Zweige rauschen, gelüstet es mich zu wandeln, sondern unverwandt sind meine Blicke dahin gerichtet, wo die Urgebirge der Vernunft und Freiheit von der Morgenröte des kommenden Tages beleuchtet sind. Daß es aber dem Individuum, wie dem Menschengeschlechte, noch lange und schwere Kämpfe kosten wird, bis die Schatten der Dämmerung zerstreut sind und der Tag der Wahrheit in vollem Glanze anbricht, wer kann dies bezweifeln? Wer dem beständig gärenden Streite im Herzen der Völker und der einzelnen Aufmerksamkeit schenkt, der wird das Dichterwort verstehen:

‚Schon scheidet sich die Lüge von dem Wahren —
Der Mensch beginnt im Geist heranzureifen —
Bald läßt das Unkraut sich mit Händen greifen.‘

Mein glühender Wunsch ist, daß dies prophetische Worte seien!“

„Süße Bande werden gelockert, vielleicht gesprengt, denn meist in Einsamkeit wird der mühevolle Weg der Gedanken zurückgelegt. O Gott! wenn ich bedenke, wie die teuersten Wesen, Mutter und Bruder, mir den Abschied erschweren! Und ist es denn nicht ein schmerzlicher Abschied, eine größere Trennung, wenn Geist von Geist durch eine unausfüllbare Kluft geschieden ist, als wenn das leibliche Zusammensein unterbrochen wird? Mein Bruder wohnt viele, viele Meilen weit von mir; aber unsere Seelen, die nicht geschieden würden durch Zeit und Raum, trennt die demantene Mauer des Glaubens.

Er glaubt an den Orden der Jesuiten, an alles, was damit zusammenhängt, ich glaube an den Orden ihrer entschiedensten Widersacher.

Er glaubt felsenfest an das katholisch-kirchliche Dogma. Ich fühle mich unwiderstehlich angezogen von dessen feindlichem Prinzipe, dem Protestantismus, im großen Sinne des Wortes.

Er erglüht in Andacht und Verehrung vor den Heiligen der Kirche, — ich vor den Eroberern und Herrschern im Reiche der Gedanken.

Er holt die Wasser des Lebens aus dem tiefen Brunnen der Überlieferung; mich bedünken sie frischer aus dem Strome des Zeitengeistes geschöpft.

Sollten denn jene tiefen, ewig stillestehenden Gewässer der unerschöpfliche Strom der Genesung sein, sollte der Strom des Geistes, wie er durch die Zeiten rauscht, zuletzt im heißen Sande menschlicher Überhebung spurlos verrinnen?

Du magst es nun ermessen, welche Qual bei dieser inneren Verschiedenheit es für mich ist, mit dem geliebten Bruder zu korrespondieren, zumal wenn ich bedenke, daß alle ausgetauschten Gedanken durch das enge Sieb jesuitischer Zensur passieren müssen. Wie glücklich wäre ich, wüßte ich den Bruder frei und könnten wir die Früchte redlichen Forschens und die Regungen des Herzens unbelauscht austauschen. Ich schaue trüben Blickes in die Zukunft, wie mag sich das im Fortgange der Zeit gestalten? — Meine Mutter, diese engelgute Seele, ruht auch voll kindlicher Einfalt und Hingebung im Schoße der Kirche. Zwar ist meine Denkungsart, die ihr nicht verborgen bleiben konnte, kein störendes Element in unserm innigen Bunde, — dennoch bleibt es ein heimlicher und schwerer Kummer ihres Herzens, daß ich auf Irrwegen wandele, weit entfernt von den Quellen des Heiles. Und wenn nun einem solchen Kummer nicht anders abgeholfen werden kann, als auf Kosten der Wahrheit und Aufrichtigkeit, welch' schmerzliche, schwer zu schlichtende Kollision der Pflichten! —

Doch es sei! Wird mir ja immer klarer, daß der Schmerz das Bildungs- und Läuterungselement des Geistes ist und bleibt, solange er auf so wunderbare Weise in die Endlichkeit verflochten ist. Jede annähernde Erweiterung des beschränkten Geistes zum Unendlichen ist ein schmerzvoller Prozeß. Da müssen die zähesten Bande irdischen Stoffes zerrissen und eine Schicht der leiblichen Umhüllung nach der andern gewaltsam durchbrochen werden, bis der Geist durchschimmert und sozusagen transparent geworden ist. Immer mehr bewahrheitet sich mir der Satz: Nie leidet das Fleisch, stets der Geist. Das gilt auch vom äußern Schmerz. Als ich soeben, auf einem Spaziergange, die Qualen eines Frosches sah, den ein Nestgeier langsam zerfleischte und verschlang, da mußte ich mich tief ergriffen abwenden von dem entsetzlichen Anblick, und der schwarze Gedanke durchzuckte meine Seele, ob nicht ein böses Wesen Schöpfer und Regierer des Alls sei? Grau schien mir das Sonnenlicht, das Universum in Todesschatten gehüllt, Gespenstern gleich stiegen vor mir unzählige Reihen gequälter Geschöpfe aus dem Nichts empor und verschwanden ins Nichts, und kein Gott, sondern ein Teufel breitete, hohnlachend, seine dunklen Schwingen über den Erdball.

Als die Phantome verschwanden, fand ich obigen Satz bestätigt. Mit der stufenweisen Entwicklung des Geistes nimmt der Schmerz in unermeßlichen Verhältnissen zu. Ausgeschlossen von der toten Materie, beginnen seine ersten Zuckungen und Krämpfe mit den ersten, noch so schwachen Lebenspulsen, im geringsten animalischen Gebilde, und wachsen von da an im Maße des selbstbewußten Lebens. Deshalb durchwühlt der Schmerz im furchtbarsten Grade den Menschen und gewinnt an Intensivität, je feiner und geistdurchwebter der Stoff."

September 1845.

„Seit das Scheidewasser der Gedanken Montaignes in mir wütet, fühle ich mich auf den Tod krank. Was ich von Hoffnungen und Entwürfen in mir trug, zerfetzt und zerfressen ist's im buchstäblichen Sinne. Gleich einem von Termiten ausgehöhlten Bau stürzt mein Leben zusammen. Und welche Stützen hätte es noch? Bar jedes Offenbarungsglaubens, hatte ich mit schwellender Brust auf die ureigene Kraft des menschlichen Geistes vertraut und blickte mit Trost und Zuversicht auf die Eroberer und Herrscher im Reiche der Gedanken. Aus dieser Apotheose des menschlichen Geistes hat mich das schneidende Hohngelächter des großen Pyrrhoniers aufgeschreckt. Montaigne, vielleicht der gewandteste Skeptiker aller Jahrhunderte, vermag es, ein armseliges aufgeblähtes Geschöpf zu zerschmettern. Seit ich ihn kenne, bin ich in die trostloseste Epoche meines Lebens eingetreten. Wie in den Krater eines ausgebrannten Vulkans starre ich in die Vergangenheit hinab, und gleich einem öden Aschenfelde liegen Gegenwart und Zukunft um mich. Von dem hohlen Dünkel auf das Etwas menschlicher Erkenntnis geheilt, bleibt mir das Nichts. Das Etwas, das jener scharfe Denker einzig und allein in den Glauben setzt — hors de la foi tout est dans l'incertitude —, habe ich unwiederbringlich verloren!

Erlasse mir eine genauere Schilderung meiner nunmehrigen Lebensstimmung: Vollkommene Gleichgültigkeit, ausgenommen gegen die Menschen, die ich liebe, ist der bezeichnendste Ausdruck dafür. Wehe dem Menschen, daß ihm der Prometheusfunke des Gedankens geworden ist, zu ewig in sich kreisender Selbstqual.

Tolle Einfälle spuken zuweilen in meinem Gehirn. Nachdem ich mich als Milbe, als Nichts erkannt habe, kommt es mir ungeheuer lächerlich vor, von Schaffen und Wirken länger zu schwärmen. Wenn ein Geschöpf wie Montaigne, der das Altertum mit seinen reichsten Schätzen vollkommen in sich aufgenommen hat, der seine Zeit und alle menschlichen Verhältnisse durchschaute wie wenige, wenn ein solcher Mensch den Wahlspruch führt: „Was weiß ich?" — dann ist es schicklich, daß einer wie ich ins Nichts zurücksinkt. Er gehe ins Exil. In irgendeinem Winkel gibt es wohl eine Hütte, die ihm Obdach gewährt, einen Acker, der ihn nährt, eine Quelle, die ihn tränkt, und freie Luft, die der Freie atmen kann.

‚Beatus ille qui procul negotiis.'

Freiheit bleibt allein, wenn alle Gaben mangeln, aber der Mut darf nicht fehlen, sie um jeden Preis, auch um den des Wohllebens, zu erkaufen."

Gegen die Qualen, welche der „große Pyrrhonier" ihm bereitet, suchte Doß bald nachher Schutz und Trost bei den Pantheisten, und mit ihrer Hilfe legte er sich das folgende von der Not diktierte Glaubensbekenntnis zurecht:

„Das Universum ist die Selbstoffenbarung des einen, absoluten Geistes, der sich in den mannigfaltigsten Gebilden manifestiert, am Höchsten im Menschen, in welchem er sich selbst denkt, sich zum Selbstbewußtsein erhebt. Der Geist im Menschen ist also nicht ein kreatürlicher, denn es gibt nicht verschiedene Sorten von Geist, höhern und niedrigern, göttlichen und menschlichen, sondern der Geist ist an sich und für sich einer, überall und immer. Das Weltall ist, nach Giordano Bruno, dem Altervater des modernen Pantheismus, in seiner Totalität eins, unendlich, ohne Anfang und Ende, allenthalben lebendig, Schöpfer und Geschöpf zugleich. Das Universum, das absolute und lebendige Wesen, gleicht in seiner Offenbarung einem unendlichen, unsterblichen Tiere, das in allen seinen Teilen lebt. All die zahllosen Individuen sind unter sich und mit dem Ganzen, als die Glieder einer Organisation, verbunden. Kein Einzelding ist also eine besondere Substanz, sondern jedes Ding ist die allgemeine Substanz, die sich auf eine besondere und isolierte Weise kundgibt. Siehst Du z. B. einen Menschen, so wisse: Du siehst keine besondere Substanz, sondern die allgemeine Substanz unter besonderer Form. Gott darf also nicht als Einzelpersönlichkeit, sondern muß als Allpersönlichkeit gedacht werden: statt das Absolute zu personifizieren, muß es als das ins Unendliche sich selbst Personifizierende begriffen werden.

Natur und Menschheit, ihrem Wesen nach absolut, tragen also den Grund ihrer Existenz in sich, und das menschliche Individuum kennt darum keine höhere Beziehung, als die zu seiner Gattung. In dieser wurzelt sein Leben, nicht in der illusorischen Abhängigkeit von einem extramundanen, höchsten Wesen, welches nichts anderes vorstellt, als die vom menschlichen Individuum unbewußt personizifierte Gattung. Die Religion, statt ein Verhältnis des Menschen zu Gott zu sein, ist in Wahrheit nur das Verhältnis zur Idee der reinen Menschheit. In dieser findet das Einzelwesen seine Ergänzung. Ihr kommt die Gottmenschlichkeit und jene erlösende Macht zu, welche uns, die wir als endliche, beschränkte Wesen dem Durchgang durch Irrtum und Sünde notwendig unterworfen sind, von den Schäden und Wunden des Gemüts zu heilen und alle Flecken abzuwaschen vermag, wenn wir uns bei erwachtem Bewußtsein, je nach Kräften und Anlagen, an der Verwirklichung der

Idee der Menschheit beteiligen. Als obersten Grundsatz stellt daher die Religion der Zukunft diesen auf: ‚Der Mensch allein ist und sei unser Gott, unser Vater, unser Gesetz und Maß, das A und O unseres staatsbürgerlichen und sittlichen, unseres öffentlichen und häuslichen Lebens und Strebens. Kein Heil außer dem Menschen!‘

In dieser Religion hat sich das Individuum jeder falschen Subjektivität zu begeben, und nicht sich selbst, sondern nur der Gattung unendlichen Wert beizulegen. Wie ein Bläschen im Ozeane, so taucht es bei der Geburt aus dem universellen Leben der Gattung, um mit dem Tode wieder darin zu verschwinden.

Aufzugeben sind also jene transzendenten Zukunftshoffnungen, welche der Supranaturalismus des Christentums dem Menschen eingepflanzt, an denen er aus Egoismus und Selbstwohlgefallen so verzweifelt festgehalten hat. Das Jenseits ist ins Diesseits zu verlegen und der trunkene Blick aus dem utopischen Reiche der Ewigkeit auf das realere der Gegenwart zu richten.

‚Der nüchterne, anspruchslose Mensch‘, sagt einmal D. F. Strauß in seiner Glaubenslehre, ‚wird gern bekennen, daß der Fond seiner Anlagen ein endlicher ist. Er wird sich nicht einbilden, eine Ewigkeit hindurch ein unterhaltendes Schauspiel für Götter abgeben zu können. Er wird sich damit begnügen, mitten in der Endlichkeit eins zu werden mit dem Unendlichen und ewig zu sein, in jedem Augenblicke seines Lebens.‘ “

Man erkennt leicht, wie so gar nicht das obige aus ein wenig Giordano Bruno, ein wenig Spinoza und ein wenig Feuerbach zusammengeflickte Credo geeignet war, der ethischen Tiefe von Doßens ganzem Wesen auf eine auch noch so kurze Dauer Genüge zu tun. Der Pessimismus, über dessen wahrstes Grundwesen er, wie einige seiner obigen Aussprüche lehren, schon damals überraschende, ja ergreifende intuitive Belehrung sich gewonnen hatte, fand darin keine Stelle. So brannte der Durst nach den Quellen des Lebens weiter, die heiße Begierde nach der Erkenntnis des Ewigen ließ ihn noch lange nicht zur Ruhe, zu jenem Gleichmute kommen, der den meisten angeboren ist. Bald nach jener Zeit aber stieg vor seinem geistigen Auge wie gerufen ein neues Gestirn empor, ein Gestirn, groß und gewaltig, neben welchem alle Sterne, die ihm bisher geleuchtet, in Nacht und Dunkel erblichen, das Gestirn seines Lebens: Arthur Schopenhauer.

Es war im Juni 1846, daß ihm eines Tages an dem

Schaufenster eines Buchhändlers Druckbogen auffielen, welche den eigenartigen Titel führten: „Die Welt als Wille und Vorstellung von Arthur Schopenhauer.“ Der seltsame Titel zog ihn an. Er trat ein und ließ sich die Bogen reichen.

Es war kein neues, eben erschienenes Werk; es war vor vollen 28 Jahren schon gedruckt worden. Nirgends hatte er es aber je erwähnt oder angezeigt gefunden; es war in der Welt und auf den Lehrstühlen völlig unbekannt.

Er hatte es nur aufgeschlagen, nur hineinzublicken brauchen, noch nicht zwei Seiten hatte er gelesen, so wußte er, daß hier etwas ganz Außergewöhnliches vor ihm lag.

Er las und las. Wer in den Buchladen kam, wer ging, er sah und hörte es nicht. Die Zeit stand ihm stille. Er las, zuerst stehend, bis ihm die Beine versagten, dann sitzend, bis man den Laden schloß. Er konnte nicht aufhören — Himmel und Erde, welch ein Buch!

Aber es war ja noch gar keines; es waren erst die ungefalzten, unbequemen Druckbogen! Wie schmerzlich, daß er sich noch einmal davon trennen mußte. „Nicht binden, nur heften und sofort schicken“, lautete die eindringliche Weisung.

Und das Buch kam, das ihm das Buch der Bücher bleiben sollte für alle Zeit. Und wie er's niedersetzte unter den andern, die ihn bisher geistig beraten hatten, setzte er einen Grenzstein auf dem eigenen Lebenswege.

Zum ersten Male war ihm ganz aus der Seele geschrieben, was dies Buch enthielt, in seiner vollen Verachtung der Nichtigkeiten des irdischen Daseins, in seinem tiefen Mitleiden mit den tausend Schmerzen der Menschheit, in seiner ganzen ethischen Herbheit und Strenge, die Heil und Erlösung nur sieht in Lebens-Verneinung und Abwendung des Willens von den blühenden Triften des Daseins.

Ob es beitragen konnte zur Stählung seines Mutes, zur Erhöhung seiner Kraft, zu Trost und Ermunterung im Kampfe des realen Lebens? Vielleicht ist diese Frage zu verneinen. Aber eine ideale Natur, wie Doß gewesen ist, brach er sich sein Glück von andern Zweigen, als jenen,

wo es für die meisten wächst. Der Weg, den er so früh einschlug, ging abseits von der großen Heerstraße, ging fast einsam und stets bergan.

Über ein Menschenalter ist seitdem hingegangen, und welche Wandlung ist mit der neuen Generation gekommen! Arthur Schopenhauer, den damals niemand kannte, niemand las, ist einer der berühmtesten Genien geworden, hoch ist der Ruhm des großen Weisen gestiegen, so hoch, wie er es selbst kühn zu hoffen gewagt hat.

Keiner aber von allen, die das Buch je zur Hand genommen, ist tiefer in des Meisters Kern und Wesenheit eingedrungen, als Doß; keinem ging es mehr in das eigene Fleisch und Blut über, als ihm. „Apostel Johannes", das war der Ehrentitel, mit dem der Meister ihn später belehnte, und was an Stolz und Selbstbewußtsein im Herzen des Mannes lebt, dies war der Punkt, auf welchen er sie gerichtet hielt. Apostel Johannes, des Herrn Liebes-Apostel, das blieb der geistige Triumph seines Lebens!

Nicht als Page, nicht als Kammerherr hatte er an den Stufen eines Königsthrones stehen mögen, aber vor der Majestät des Genius beugte er sich freudig.

Mit wahrhaft prophetischem Blick erschaute er die Zukunft. Er sah den Meister erhöht auf einem Piedestale, alle seine Vorgänger überragend; er sah sein Haupt an den Wolken, und Tausende zu seinen Füßen. Zahllose Erdenpilger sah er zu der Quelle wandern, aus der er, bisher fast allein, durstig trank.

Zweimal zehn Jahre wartete er vergeblich auf die Verwirklichung dieses zweiten Gesichtes: das entmutigte und beirrte ihn nicht. Es mußte kommen — und es kam! —

Einstweilen aber versenkte er sich mit Leib und Seele in die neue Lehre. Wie ihm diese blitzschnell ins Innerste seines Wesens gedrungen, wird uns noch einleuchtender werden, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß er gerade damals vor einem entscheidenden Wendepunkte seines äußeren Lebens stand. Wir vernahmen schon aus seinen obigen Brief-Auszügen wiederholt seine Klagen über verfehlte Berufswahl, seine Sehnsuchtsrufe nach Freiheit und Un-

abhängigkeit; wie er ernstlich an Wechsel des Berufes gedacht, zudem sich die endgültige Fesselung im juristischen durch Hinausschiebung des Examens möglichst fernzuhalten gesucht habe, darüber belehren andere Briefe von Ende 1845 und Anfang 1846, aus denen hier nur folgendes Stück mitgeteilt sei:

„Wohl dem, welchem früh auf seiner Lebensfahrt der Polarstern einer leitenden Idee aufgegangen ist, die ihn durch das Dunkel der Erdennacht dem sicheren Ziele entgegenführt. Du bist seit Jahren einem solchen Leitstern nachgezogen, und deine Bestrebungen bewegten sich in festgezogenen Grenzen. Dich hat von Anfang an die Wichtigkeit der materiellen Interessen, insofern sie sich um die Angeln der Wissenschaft drehen, entschieden gepackt, und so hast Du rechtzeitig eine Lebensmitte gewonnen, auf welche Du mit Lust und Energie deine ganze Tätigkeit bezogest. Es ist ein herrliches Geschenk der Erziehung oder ein eigener glücklicher Fund, wenn unser Leben sich schon früh um eine Zentralidee wie um eine Sonne dreht und von innen heraus erwärmt und durchleuchtet wird.

Mit seinem Berufe schließt der Mensch eine Art Ehe. Nur Lust und Liebe sollen das Band der Neigung um die Vermählten schlingen. Konventionsheiraten sind selten glücklich. So soll uns keine äußere Rücksicht, die nicht den ganzen inneren Menschen befriedigt, zu jenem geistigen Bunde führen, den wir mit der Wissenschaft eingehen; in ihr sollen wir leben und weben. Selbstzweck, und nicht bloß Mittel, soll die Tätigkeit sein, durch welche wir unsern Lebensfonds erschöpfen, wie die Ehe nicht bloß Mittel zur Erzeugung von Kindern, sondern Selbstzweck sein, ihre hohe Bedeutung *an sich* haben soll!

Daß ich keinen Impuls in mir fühle, auf dem Gebiete der Rechtswissenschaft mich mit solcher Umsicht zu orientieren, wie es der strebende Mann tun soll, rührt nicht daher, als wäre mir dieser Zweig menschlichen Wissens nicht wichtig genug, um ihm Zeit und Kräfte, ja mein ganzes Leben zu widmen, sondern kommt aus der Einsicht, daß meine Indoles mich nicht zum praktischen Geschäftsmanne qualifiziert, indem sie sich seit ihrem Erwachen Dingen zuwendet, deren Berücksichtigung in die Besorgung fremder Angelegenheiten störend und zerstreuend eingreift. Wer auf die äußeren Lebensverhältnisse praktische Wirksamkeit äußern will, hat nichts mit Kontemplation und Spekulation zu schaffen; er hat seine Aufmerksamkeit allein darauf zu richten, sich mit den geltenden Normen bekannt zu machen: Verstand, Urteilskraft, Scharfsinn spielen hierbei die ausschließliche Rolle. *Mein* Naturell, in sich gekehrt und verschlossen, wühlt gern in inneren Zuständen. Ich bin eine beschauliche Natur. Mir fehlt jene Rührigkeit und Energie, welche sich kopfüber in Geschäfte stürzt; Du hast daher mein Tun und Treiben diesmal zu nachsichtig beurteilt. Nicht mir darfst Du das

Attribut übertriebener Bescheidenheit beilegen, da ich vielmehr an Dir zu lernen habe, der Du meiner Richtung vor der Deinigen den Vorrang einräumst. O nein, der gebührt ihr nicht. An reellem Wert überwiegt die Deinige. Denn ich sympathisiere nicht mit jenem Supranaturalismus, welcher, die Erde mit ihren materiellen Interessen vergessend, nur in rein geistigen Sphären schweben will, in denen der schwerfällige Mensch auf die Dauer nicht aushält, weil ihm, wie dem Luftschiffer, wenn er zu hoch steigt, im kalten Äther der Atem ausgeht. Auf unserm Weltkörper überwiegt die Materie und läßt sich durch keine philosophische Retorte verflüchtigen. Der Geist muß sich akkomodieren. Wer sich um das materielle Wohl seines Volkes bekümmert und zu dessen Förderung sein Scherflein beiträgt, wirft eine ansehnliche Gabe in den Opferstock des Erdentempels, und ich halte es für Selbsttäuschung, wenn zu weit gehender Spiritualismus allein durch seine Gaben der armen Menschheit aufzuhelfen sich brüstet.

Meine Richtung hat zur Quelle einen mächtigen subjektiven Drang, ein innerstes Bedürfnis, hervorgehend aus einer vielleicht krankhaften Entwicklung meines Wesens, das lange einem trüben Most geglichen, in welchen endlich ein tüchtiger Gärungsstoff geworfen wurde, — der sich aber noch lange nicht abgeklärt hat. Während der Universitätsjahre flatterte mein Geist unstät herum in den belles lettres. Genuß der schönen Form ging mir damals über alles. Der tiefere Sinn des Lebens blieb verschlossen. Hätte ich ihn damals geahnt, wie jetzt, dann wäre ich über die Wahl meiner Zukunft rasch ins reine gekommen, weil eben gewählt werden mußte.“

Wer alles dies geschrieben und dann Schopenhauer gelesen hatte, dem mußte ein Gelüsten zeitweilig alle anderen verdrängen: jedem Berufe im gewöhnlichen Sinne zu entsagen und sich aus der Welt zurückzuziehen.

Aber wohin?

Weitab wanderten seine Gedanken, sogar an der dunklen Klosterpforte von la Trappe pochten sie an. Und als er im September, ganz allein einen Ausflug in das Salzkammergut machend, die Donau hinunter, an den schönen Benediktiner- und Augustiner-Abteien vorüberfuhr, deren stolze Fensterreihen im Abendstrahl erglühten, da bedachte er, wie herrlich es sich dort wohnen ließe, wenn all' den irdischen Gütern, womit die Mönche gesegnet waren, das eine Ideale noch hinzugefügt wäre: die Freiheit der Gedanken.

Auf dieser Reise, in diesen Wochen und Monaten, von Juni bis November, fühlte er sich einzig und übermächtig

beherrscht von den Ideen, welche Schopenhauers Philosophie in ihm erweckt hatte. Er könne diese Eindrücke mit nichts anderem vergleichen, was ihm vor- oder nachher auf seinem Lebenswege begegnet sei, sagte er oft. Er war völlig in ihrem Bann. Und als die ersten Flocken fielen, da fiel es auch schwer und winterfrostig auf sein Herz. Denn abermals stand er vor der entscheidenden Frage des Examens. Das Wissen, welches er in diesem Jahre in sich gesogen, die stillen Stunden, in welchen er über seinen Büchern gebrütet, dienten ihm nicht zum Heile in seiner praktischen Laufbahn, das wußte er wohl. Er war nicht ehrgeizig. Aber zwischen Ehrgeiz und Gleichgültigkeit liegt eine weite Kluft. So wenig ihm auch das glänzendste Examen Stolz ins Gemüt gepflanzt hätte, so ganz und gar unerträglich war ihm der Gedanke an ein Nichtbestehen. War aber die Klippe umschifft — was dann? Dann mußte es ernst werden mit einem neuen Leben, dann konnten seine Neigungs-Studien nur noch die Abfälle seiner Zeit in Anspruch nehmen, und seine ganze Existenz lag, nach seinen Begriffen, in Schatten und Dunkel.

In vielen Gesprächen setzte er dies alles seiner Mutter auseinander. Sie blieb, wie begreiflich, bei ihrem Wunsche, ihrer Forderung. Sie hatte kein Verständnis für die inneren Kämpfe eines Sohnes, der sich dem Kirchenglauben abgewandt. Sie fühlte nicht, daß es derselbe Geist, derselbe Impuls war, der ihre *beiden* Söhne eigene Wege gehen hieß, nur nach verschiedenen Richtungen, jedoch zum selben Ziele!

Die Mutter und das strenge Pflichtgefühl, das stets in der Brust des jungen Mannes lebte, trugen endlich den Sieg davon.

Am 16. November 1846 schrieb er an Beselmiller:

„Und nun zum eigentlichen Zwecke dieses Briefes. Er besteht darin, Dich zu benachrichtigen, daß ich heute über 14 Tage, just um diese Stunde, die Fragen des ersten Justizfaches beim Konkurse niedergeschrieben haben werde. Ich wünschte, die Beantwortung wäre auch schon niedergeschrieben. So werde ich mir denn heuer dieses Stück Arbeit vom Halse schaffen, was ich freilich ebenso gut oder schlecht im vorigen Jahre hätte unternehmen können.“

Drei volle Wochen dauerte das Martyrium in Landshut. Das Resultat war gut, die Zeit übel genug. Müde, körperlich und geistig abgespannt, kam der junge Mann nach München.

Nun also war der Würfel gefallen — sein Los war entschieden: an die „große Staatsgaleere“ fühlte er sich für immer geschmiedet.

Einsam und gedankenvollen Hauptes ging er fortan seine blütenlosen Pfade. Seit er als Akzessist auf dem Stadtgerichte eingetreten war, gehörte der juristischen Tätigkeit seine beste Kraft, und nur die Überbleibsel der Zeit wurden auf seine philosophischen Lieblingsstudien verwendet. Mit peinlicher Sparsamkeit ging er freilich hierbei zu Werke. Eigentliche Erholung, Ausruhen in irgendeinem dolce far niente, gab es nicht. Selbst wo er sich vornahm zu genießen, senkten sich seine Gedanken von der Oberfläche hinweg auf den Grund der Dinge, auf den Urgrund. Und wer dürfte daran zweifeln, daß es nicht häufig ein Abgrund sei, den das Menschenauge in der Tiefe erspäht?! Zwischen den beiden Polarsternen seines Lebens, Schefer und Schopenhauer, wanderten, seit der junge Mann die Bekanntschaft mit den Werken des letzteren gemacht hatte, seine Gedanken vielfach hin und her. Denn, war auch der weltverneinende Pessimismus des einen sein Credo im Geiste, so fühlte er sein Herz und seine Phantasie mächtig angezogen durch den menschenfreundlichen Pantheismus, das strahlende Hellenentum, womit die dichterischen Gebilde des andern durchglüht waren. Es tobte zuweilen, wie dämonischer Kampf, in seinem Innern.

Eine Zeitlang hoffte er beide Systeme in sich zu vereinen, zu versöhnen, und einer von den großen Faktoren selbst sollte ihm hierzu behilflich sein. Er schrieb an Leopold Schefer.

In einem langen Briefe setzte er ihm alle Widersprüche auseinander, woran ihm seine Lehre zu kranken schien, alle Zweifel und Bedenken, die ihm im eigenen Busen wohnten. Er flehte den Patriarchen von Muskau an, sich eingehend mit dem noch unbekannten Werke seines Antagonisten am

Maine zu befassen, er war überzeugt, die Brücke müsse sich finden lassen, auf welcher beide erlauchte Geister sich begegnen, sich die Hände reichen könnten. Stimmten sie doch in dem wichtigsten aller Fundamental-Prinzipien, ohne es zu ahnen, längst überein, in der All-Eins-Lehre, auf welcher beide ihr System kühn aufgebaut hatten. Das buddhistische „Tat tvam asi", welches durch jede Zeile ihrer Schriften ging, wenn auch in verschiedener Folgerung, es war das eigentliche Lebensmotto des Betrachtenden. Er hatte es längst aus seinem Urquell geschöpft, aus der tiefsinnigen Religion der Hindu; indische Studien aller Art gehörten zu seinen Lieblingsbeschäftigungen. Schmerzlich empfand er nur, daß seine knappe Zeit ihm nicht gestattete, Sanskrit zu lernen; wie gern hätte er in der Sprache Buddhas selbst seiner milden Weisheitslehre sich erfreut!

„Das bist du" — es erschien ihm als das größte Wort, das ein Mensch je gesprochen; als der beste Trost gegen Unbill und Kränkung; als Sporn und Trieb zu Mitleid und werktätiger Liebe. Aus dieser Erkenntnis, auf innigster Intuition beruhend, floß ihm die einzig mögliche Versöhnung mit dem harten Leben, entsprang ihm der unergründlich tiefe, bewegungslose See des Quietismus, in dessen Wogen er gern untertauchte, nach dem Beispiele orientalischer Völker, zumal des beschaulichen Volkes am Ganges. An der Hand Spinozas, des Mystikers Angelus Silesius und des Sängers der Liebe, Schefer, wurde er hingeführt, von der einen Seite. Sie nannten jene große Kraft, aus der das Gute quillt, wie das Böse: Gott. Mit Schopenhauer ausgehend, kam er an gleicher Stelle an: ihm hieß jene Urkraft Wille, Wille zum Leben. Jene, die Pantheisten, erfreuten sich der Welt und ihrer Erscheinungen. Sie brachen Blüten und Früchte von allen Zweigen: die Schmerzen des Daseins konnten sie nicht leugnen, aber sie umhüllten sie mit einem Mantel von Duft und Poesie. Die Blume am Wege, der Sang des Vogels, das Licht der Sterne, alles war Trost und Gnade, und unter den schwersten Bedingungen noch wog das Menschenleben seinen Preis.

In Schopenhauers Schriften hingegen, welch ein Gegensatz! Hier findet sich nur Verachtung der Welt und ihrer flüchtigen Erscheinungen. Des Mephistopheles Wort: „Alles, was besteht, ist wert, daß es zugrunde geht“, wenn auch nicht in der satirischen Form des Goetheschen Teufels, sondern in der viel einschmeichelnderen des buddhistischen „das wahre Sein ist im Nichtsein“, bildet gleichsam das Motto zu seinem Systeme, von dem Jean Paul so schön gesagt hat: „Schopenhauers Welt als Vorstellung und Wille, ein genial-philosophisches, kühnes, vielseitiges Werk, voll Scharfsinn und Tiefsinn, aber mit einer oft trost- und bodenlosen Tiefe, vergleichbar dem melancholischen See in Norwegen, auf dem man in seiner finsteren Ringmauer von steilen Felsen nie die Sonne, sondern in der Tiefe nur den gestirnten Taghimmel erblickt und über welchen kein Vogel und keine Woge zieht.“

Aber nicht aus Ekel, sondern aus Mitleid mit der Kreatur, die in Schmerzen geboren, ein Leben der Qualen lebt, das sie endlich mit dem bittern Tode bezahlen muß, lehrt der Pessimist vom Maine die Abkehr vom Irdischen, das Hinausstreben aus jener allumfangenden Kette, die er nicht Gott nennt und göttliche Kraft, sondern wilden und blinden Naturtrieb: Willen. Diesen absolut in sich zu ertöten, wie die Heiligen aller Religionen es getan haben, scheint ihm Mittel zum Zweck. Mit dem Aufhören alles Wollens müßte auch die Welt aufhören, in ihrer Totalität und ihren Sonderexistenzen.

„Es wär' ein Ziel, aufs innigste zu wünschen“ —, denn nicht als Himmelsgeschenk vermag er die Lust, zu atmen und Mensch zu sein, zu empfinden, sondern als aufgedrungene Notwendigkeit, vielleicht gar als Buße für eine schuldbeladene Vorexistenz; denn nicht selten streift seine Lehre an die Mystik der Seelenwanderung und fühlt sich verwandt mit der Religion Çâkjamunis.

In der Hoffnung, diese beiden Gegensätze in idealer Verschmelzung, auch im Resultate, zu vereinen, mußte sich Doß wohl oder übel am Ende betrogen sehen. Es scheint sich dies darin auszudrücken, daß ein bereits

damals geplanter erster Brief an Schopenhauer vorläufig unterblieb.

Inzwischen zog das aufregende Jahr 1848 mit all seinen Hoffnungen, Befürchtungen und Enttäuschungen herauf. Es war Doß, wie allen Wohlgesinnten, ein aufrichtiger Schmerz, die hochgeschwellten Knospen des Völkerfrühlings in so mangelhafte Blüten und schale Früchte ausschlagen zu sehen. Die Greuel in Frankfurt, Wien, Berlin und Dresden, diese unseligen Auswüchse von karrikierter Freiheit und politischem Fanatismus, beschämten tief sein Menschengefühl, und er empfand es wie die ungeheuerste Selbstironie des Weltgeistes, daß drüben in Frankreich die großartige Tragödie Napoleon I. nun ihre Travestie gefunden hatte, in dem Possenspiel Napoleon III., eine Travestie, die nur leider einst mit gewaltigem Blutvergießen enden sollte.

Von den Münchener Skandalen hatte er sich möglichst fern zu halten gesucht. Die rasch organisierten Gesellschaften, die sich in Privathäusern und öffentlichen Lokalen bildeten, um über Reformen zu beraten und Adressen abzufassen, die außerordentliche Gärung in allen Gemütern, die alles erschwerte, weil sie fast jede Diskussion zum erbitterten Wortkampf werden ließ, waren nicht nach seinem Sinne. Ein einziges Mal hatte er sich, erregt über einen Straßenkrawall, dessen unfreiwilliger Zeuge er war, hinreißen lassen, eine jener Adressen an den König zu unterzeichnen. Dieselbe verlangte, in unbotmäßigster Form, Schutz und Schirm von oben gegen das empörende Treiben der Wühler und Proletarier, die soeben einem geachteten Bürger Haus und Hof in ruchloser Weise demoliert hatten.

Von den zahllosen Adressen erwies sich aber just diese als eine der allerschlimmsten, nicht um des Inhalts, sondern um der Form willen. Der König nahm sie persönlich übel, und bald ging die Sage, daß sie Staatsdienern und Aspiranten, deren Namensunterschrift die Adresse trage, künftig als Stein im Wege liegen würde.

Das war freilich eine bittere Schicksalsironie! Der allzeit Maßvolle, Bedächtige stand darauf verzeichnet, und

seine Freunde und Genossen, die alle weit stürmischer und radikaler Gesinnten, hatten, durch einen Zufall verhindert, nicht unterschrieben. — Ihm erwuchs, mehrere Jahre später, manche bange Stunde aus diesem Umstande. Sie waren überflüssig: denn Maximilian II., der Friedenskönig, vergab und vergaß lieber, als daß er Beleidigungen, die ihre Entschuldigung im Drang der Zeit fanden, nach Jahren noch gerächt hätte.

Auch ein „Freischärler", wie die meisten jungen Leute jener Zeit, ist Doß nie gewesen. Fiel doch zumal der erste Eifer, womit diese Freikorps ihre Bildung, Einreihung und Einübung begannen, in eine Zeit, wo sich das Herz des Sohnes eben wieder schwer bedrängt fühlte durch eine lebensgefährliche Krankheit der Mutter. An ihrem Schmerzenslager brachte er im April 1848 die wenigen Wochen zu, die ihm sein Urlaub gewährte. Das Schicksal verwöhnte ihn nicht. Die Liebe zur Mutter mußte er mit steter Angst vor baldigem Verluste erkaufen.

Allzeit treu in Gesinnung und Tat, standen ihm die Freunde, Schoen und Beselmiller, zur Seite. Letzterer strebte mit vollen Segeln seinem bestimmten Ziele, Karriere zu machen, entgegen, und ersterer stand auch an einem Ziele, und zwar dem heißersehnten der Ehe. Als Oberkontrolleur in Neubeuern am Inn führte er im Oktober 1848 die Geliebte in das Schloß Neubeuern, das in seiner herrlichen Lage, auf ansehnlicher Höhe, den weitesten Blick in das schöne Inntal bietet. Graf Preysing, dem die Besitzung gehörte, hatte der Tochter des Hauses von Goel die Vergünstigung zugestanden, ihren jungen Haushalt dort oben einzurichten. Er selbst bewohnte es nicht. Es müssen freudige Zeiten gewesen sein, die das neuvermählte Paar in dem alten Kastell am Inn verlebte, in fast völliger Weltvergessenheit. Denn, noch ihre Enkel auf den Knien, haben sie nachher mit Lust und Wonne davon erzählt: wie sie alljährlich die ersten Veilchen auf dem Schloßberge begrüßten, wie sie aus den hohen Bogenfenstern die Sonne leuchtend untergehen und den Mond still heraufziehen sahen, und das ganze Tal in Glanz und Licht gebadet, zu

ihren Füßen lag. Ihr Glück zu vollenden, wurden ihnen dort drei liebliche Kinder geboren.

Wiederholt besuchte sie der Freund in ihrem Eldorado; „mein Doßle, mein gutes Doßle“, pflegte ihn Schoen zärtlich zu nennen. Wie wohl war ihm dort! Mit verständnisinnigem Blick betrachtete er das selige Eheleben der Gatten. Stand ihm doch längst fest, daß, wenn es ein Etwas gebe, um dessentwillen es sich lohne, aus dem nirvanaluftigen Sein im Nichtsein in das Dunkel und die Schwere einer konkreten Existenz getreten zu sein, dies nur die Liebe sein könne, die große heilige Liebe zwischen Mann und Weib. Ihm schien damals sein gegebenes Los, von der hohen Warte des Gedankens dem Menschentreiben zuzublicken. Fehlte ihm indessen Glaube und Hoffnung für sich selbst — Sehnsucht und Phantasie fehlten ihm um so weniger. Im Reiche der Poesie lebte denn auch sein Urbild vom Ewigweiblichen immer entzückender, beglückender auf.

Es war in jenen Tagen, Mitte des Jahres 1848, daß er einmal an Schoen schrieb:

„Einen seltenen Genuß habe ich jüngst gehabt durch die lieblichste Theatererscheinung, die ich je gesehen. Marie Hausmann aus Frankfurt gastierte auf unserer Bühne. Leider hörte ich erst spät von ihrem Hiersein und ihrem Talent und konnte sie nur mehr zweimal bewundern, als Käthchen von Heilbronn und als Marianne in den Geschwistern. Sie ist achtzehnjährig; ein Mädchen, auf deren Stirn und Wangen noch nichts abgeprägt erscheint von der Koketterie und Abgenutztheit einer Schauspielerin. Sie ist natürlich, hold und anmutig und machte mir den tiefsten Eindruck, nicht bloß durch den Reiz ihrer Erscheinung, sondern durch das Dahinterliegende, durch die Idee, welche hindurchschimmert. Ach, wie lange wird sie solchen Duft sich zu wahren wissen auf ihrer gefährlichen Bahn! Gern vermißte ich die größere Routine. Es war rührend, wie sie so von innen heraus spielte, gleichsam in sich versunken, abgewandt von den abnutzenden Blicken des Publikums, in Geist und Herzen sich selbst zur Lust. Die Idee ihres Vorbildes, das sie so wonnig wiedergab, umstrahlte sie wie eine Heilige. Denn, daß ich's nur bekenne, ich halte es hoch, das Kleistsche Käthchen! Das Ritterzeug, natürlich, ist mir nichts; aber das süße, tiefempfundene Frauenbild ist mir viel.

Wundere dich nicht über diese theatralische Betrachtung. Dergleichen ist allerdings eine Rarität bei mir; aber ich konnte nicht anders. Sie scheint mir auf ewige Gesetze begründet, welche zu erforschen mein größter Genuß ist. Und ich kann nur wiederholen: Möge

dieser zarte Hesperidenapfel im Garten der Kunst lange leuchten, rein und unversehrt, wie heute."

Wieder war mit diesen herzwarmen Worten der erste ideale Grundstein gelegt zu einem späteren Freundschaftsbündnisse, welches nur der Tod zerreißen konnte.

Im Ganzen schimmert zuweilen ein Etwas, wie Morgenrot, und klingt wie Aufatmen durch die Stimmungsblätter jener Zeit. Es ist, als ob der junge Mann von den Gedankengespenstern, den Runenrätseln seiner philosophischen Betrachtungen minder bedrängt, sich mehr den realen Gebilden der Welt zuwenden wollte, als ob des Dichterfreundes gutes Wort: „Neben dem Leben ist kein Leben — wo Arbeit ist und Liebe, schließen alle Abgründe sich zu" nach und nach Platz greifen wollte. Zwar fehlte noch die eine der mächtigen Gewalten, es fehlte die Liebe. Aber die andere, die Arbeit, begann schon ihr altes Segensrecht geltend zu machen, obwohl Doß die seinige zum gar großen Teile als Fessel empfand, die ihn von da ablenkte, wo er bisher sein Heil gesucht hatte, und daher auch das Resultat seines Gesamtschaffens sich nicht so, wie er es erträumt hatte, in den Bau seiner Lebenszukunft einfügen ließ.

Im April und Mai 1849 sollte Doß ein langgehegtes heißes Verlangen sich erfüllen sehen. Wie von je die sehnsüchtige Menschheit auszog, um wundertätige Gnadenbilder aufzusuchen, so folgte auch er dem tiefen Drang, der ihn zu den lebendigen Quellen rief: dem Weisen von Frankfurt und dem Sänger von Muskau persönlich zu begegnen. Ein sechswöchentlicher Urlaub gewährte ihm die Möglichkeit, diese gewichtigen Ereignisse, indem er sie einer ausgedehnteren Rundfahrt einwob und diese gleichsam damit krönte, in Muße nach ihrer ganzen Bedeutsamkeit in sich aufzunehmen und zu erschöpfen.

Die freie Stadt am Maine war sein erstes Ziel. Die Sitzungen der Nationalversammlung gingen dort eben auf die Neige, so besuchte sie Doß so rührig als möglich. Die Maßregeln zur Durchführung der Reichsverfassung wurden

beraten. Er hörte Vogt, Simon, Trier, Schlössel, Raveaux, Heckscher, Welcker, Bassermann und andere. Jene hatten ihm den bedeutendsten Eindruck gemacht. Dennoch schien ihm die ganze Versammlung schon einer solchen im Schattenreiche ähnlich: „Wie Lemuren wankten die verschiedenen Größen darin umher und harrten des Schnippchens, welches ihnen kurz darauf der Hausherr zu Berlin, um Mitternacht, während alles schlief, schlagen sollte, indem er die Kaiserkrone in den Brunnen warf und die Gespenster aus ihrem peinlichen Schweben zwischen Ober- und Unterwelt erlöste."

Am 17. April sandte er dem, um dessentwillen er eigentlich kam, ein Billet: „Ob dem Unterzeichneten, der mit Schopenhauers Schriften bekannt, gestattet sei, diesem seine persönliche Huldigung darzubringen?" Augenblicklich erhielt er die Bewilligung.

Nachmittags stand der junge Mann an der Wohnungstüre des großen Philosophen in der Vorstadt Sachsenhausen, zu ebener Erde. In hochgespanntester Erwartung zog er die Klingel.

Da öffnete sich eine Türe, dieser gegenüber, und eine Dienerin trat mit der Meldung heraus: Der Herr Doktor schlafe zwar noch, indessen, es sei schon Zeit, ihn zu wecken; und sie pochte drüben leise an. Keine Antwort. Sie pochte wieder, kräftiger. Keine Antwort. Da wurde sie unruhig und befangen, pochte wieder und wieder, immer lauter, immer derber. Endlich ließ sich eine Stentorstimme von innen vernehmen, die in wütendem Tone: „Aufschließen, aufschließen!" befahl. Die arme Person zitterte und rief durch die geschlossene Türe: „Sie könne nicht aufschließen, sie habe ihren Schlüssel drüben in der Wohnung vergessen; sie bäte den Herrn Doktor untertänig, den Schlüssel da und dort zu nehmen und selbst aufzuschließen"; aber der Herr Doktor hörte nicht. — „Er ist schwerhörig", versicherte die Dienerin dem Wartenden; „wenn er aber zornig ist, wie jetzt, so will er auch gar nicht hören." Und er polterte weiter, in heftigem Ungestüm. Auch er wollte den unseligen Schlüssel nirgends finden. Da schickte sich

der künftige Apostel Johannes eben an, für diesmal zu gehen, die erste Begegnung mit dem Meister auf einen Moment versparend, da die Sterne günstiger stünden, als die Türe plötzlich von innen aufgerissen wurde, und der Heißersehnte, Hochverehrte vor ihm stand.

Er war feuerrot im Gesichte, in atemloser Aufregung.

„Sie bringt mich noch um, sie bringt mich noch um mit ihrer Dummheit und Fahrlässigkeit", herrschte er vor allem die verzagte Alte an — dann wandte er sich zu dem Ankömmling: „Seien Sie mir willkommen", sagte er, „treten Sie ein! Es tut mir leid, daß sich unsere Bekanntschaft unter Blitz und Donner eines häuslichen Unwetters vollziehen mußte — aber immerhin, seien Sie mir herzlich willkommen!"

Der Angeredete hatte längst alles vergessen, was mit Äußerlichem zusammenhing. Der vor ihm stand galt ihm mehr als ein Mensch von Fleisch und Blut, der in enger Lebensschranke stehend sich auch einmal Hand und Fuß anstieß an der Unbequemlichkeit einer häuslichen Einrichtung — er war ihm das verkörperte Prinzip alles dessen, was ihm als höchstes geistiges Gut vor der Seele schwebte. Und in diesem Bereiche herrschte jener mit dem Absolutismus, mit der Erhabenheit des Genies, das den Kampf mit der Gewöhnlichkeit tief, tief unter sich gelassen hat.

Und jetzt, als sich allmählich die Blutwelle in dem Antlitz des Erzürnten legte, jetzt sah der junge Mann erst, wie der Feuergeist, der ihm aus den Werken des Philosophen entgegenleuchtete, auch aus seinen wunderbaren Augen sprühte.

Er war nicht schön; Verständnislose mochten ihn eher häßlich nennen. Aber überwältigend erschien er dem, der sich auf den Ausdruck innerer Schönheit verstand. Der konnte nicht lassen von seinem Anblick, konnte sich der Macht und Gewalt seiner hinreißenden Persönlichkeit nicht entziehen. Und wie er sprach! Wer ihn nie sprechen hörte, wird sich keinen Begriff davon machen können. Gut und lebendig sprachen ja manche; aber seine Rede war einzig, war das Leben selbst. Tiefsten Ernst und höchste Schön-

heit wußte er darein zu legen, und jeder Gegenstand, den er behandelte, erhielt neue Färbung, erhielt Wesen und Gehalt durch seine Anschauung und sein Wort. Da er nicht Weib und Kind hatte, noch Haus und Amt, so sprach er mit Vorliebe von abstrakten Dingen, aber nicht in abstrakten Phrasen. Wer überhaupt von Philosophie etwas wußte, dem mußten seine kristallklaren Darstellungen verständlich erscheinen. Seine Gesprächsweise machte den Eindruck der Antike: gewiß, so, wie Schopenhauer, hatten sie gesprochen, die weisen, redekundigen Alten. Ein seltenes Gedächtnis und die Gabe sich zu begeistern waren im höchsten Grade sein eigen. Kurz, sein mündliches Wort stand auf gleicher Höhe mit dem geschriebenen, und der Jünger, der ihm heute zum ersten Male nahte, war voll staunender Bewunderung.

Aber auch der Meister fühlte sich froh überrascht. Ihm war bald klar, daß er es hier nicht mit einem Neugierigen zu tun habe, wie ihn solche zuweilen in seiner stillen Klause aufsuchten; auch nicht mit einem Halbgebildeten, den Zufall oder Langeweile an sein großes Werk geführt hatten; noch mit einem Müßigen, der, vor dem Ernste eingehender Spekulation zurückschreckend, auf halbem Wege stehen blieb; wohl aber erkannte er rasch, daß ein echtester Jünger der Weisheit vor ihm stand, einer von jenen, zu welchen einst nicht vergeblich gesprochen worden: „Verlasse alles, was du hast, und folge mir nach."

„Sie sind, trotz ihrer Jugend, kein Neuling in der Philosophie; Sie bringen mich ordentlich in Verlegenheit mit allem, was Sie von mir wissen wollen; so viel, wie Sie, hat noch keiner gefragt", sagte Schopenhauer. Doch war er gern zu Antwort und Auskunft bereit.

Als Doß zum ersten Male schied, entließ er ihn mit den Worten: „Nun? Ich hoffe auf Wiedersehen morgen. Aber kommen Sie frühe, daß wir Zeit haben, Eines zu philosophieren!"

Das ließ sich der Glückliche nicht zweimal sagen. Anderen Morgens kam er, wie geheißen, und blieb ganze

acht Stunden in ununterbrochener Rede und Gegenrede mit dem verehrten Meister zusammen.

Sie aßen und spazierten miteinander. So ging es eine Woche hindurch. Unter allen möglichen Gesprächsstoffen kamen sie auch auf die Liebe. Der Philosoph ließ sie nicht als Göttliches, als Ewiges gelten. Das Weib war ihm nur Mittel zum Zweck; die Liebe eine flüchtige Lust, nichts weiter. Sie war das schmeichelnd trügerische Streben der Gattung zueinander, der starke Wille zum Leben, der das große Unglück der Existenzen fortsetze, trotz besserer Einsicht, und insofern war sie beklagenswert, und es ziemte dem Weisen, wie dem Heiligen, sie niederzukämpfen. Außerdem nannte er sich einen Todfeind der Ehe.

„Junger Freund", sagte er, „heiraten Sie nicht! Nehmen Sie meine Warnung: heiraten Sie nicht! Lassen Sie die Wissenschaft ihre Geliebte und Gattin sein, Sie werden sich tausendmal besser dabei befinden. Unsere abendländische Ehe ist das Widersinnigste, was man sich denken kann! Wie unverhältnismäßig große Lasten und Pflichten legt sie dem Manne auf, für die ephemeren Freuden, die er eintauscht." Und als der junge Freund remonstrieren wollte: „Lassen Sie das", fuhr er fort. „Ich kenne die Weiber. Einzig als Versorgungsanstalt erachten sie die Ehe. Da mein eigener Vater siech und elend an seinen Krankenstuhl gebannt war, wäre er verlassen gewesen, hätte nicht ein alter Diener sogenannte Liebespflicht an ihm erfüllt. Meine Frau Mutter gab Gesellschaften, während er in Einsamkeit verging, und amüsierte sich, während er bittere Qualen litt. Das ist Weiberliebe!" Und als der junge Mann abermals einen Einwurf wagen wollte: „Und wenn wirklich geheiratet sein muß, so heiraten Sie, wofern Sie es nicht selbst sind, eine reiche Frau. Diese verstehen wenigstens besser zu wirtschaften, als andere, die den Wert des Geldes nicht kennen, weil sie es nie besessen haben. Eine reiche Frau bringt Ihnen wenigstens einen Vorteil gewiß ins Haus. — Und wählen Sie nicht selbst, in toller Leidenschaft, die stets verblendet. Ich habe solche Ehen fast immer unglücklich enden sehen.

Lassen Sie andere, Wohlwollende für Sie wählen. Der objektive Blick trifft das Richtigste, und Vernunft ist eine weit bessere Brautwerberin als tolle Brunst. Nur ‚aus Liebe' heiraten und es nicht sehr bald bereuen müssen, ja heiraten überhaupt, heißt, mit verbundenen Augen in einen Sack greifen und hoffen, daß man einen Aal aus einem Haufen Schlangen herausfinde."

Der Jünger horchte und horchte. Bei aller pessimistischen Anlage, in diesem Punkte fühlte er sich nicht überzeugt. Seine Theorie von der Liebe lautete anders. Ja, so wenig Eindruck hatte Schopenhauers Rede gegen die Weiber auf ihn gemacht, daß er in jenen Tagen seinen Idealbegriff von der edlen Weiblichkeit durch eine neue Verbindung neu zu festigen beschloß. Marie Hausmann, sein Käthchen-Urbild, wohnte in Frankfurt. Sie wollte er persönlich kennen lernen.

Zwar fast zaghaft machte er sich auf den Weg: ob wohl die Persönlichkeit im Tageslichte der Bezauberung vor den Lampen nicht weichen müsse?

Und sie wich nicht. Nicht entgeistert, sondern begeistert ging er von ihr. Alles Hohe und Göttliche, was ihm in Poesie und Erscheinung mit Weiblichkeit und Liebe zusammenhing, wob sich leuchtend um ihre reine Mädchenstirne.

Wie rasch entfloh die geflügelte Zeit! Zuweilen trat ihm die Versuchung nahe, alle übrigen Reisepläne aufzugeben und hier in Frankfurt zu bleiben. Es schien ihm Weisheit, auszunutzen, was das Schicksal nur wenigen, und diesen vielleicht nur einmal im Leben bot. Aber hatte er denn nicht *noch* ein ersehntes Ziel im Auge? Und durfte er hoffen, auch dieses ein zweites Mal ebenso sicher zu erreichen?

Eben jetzt erst, unterwegs, empfing Doß einen Brief von Leopold Schefer voll väterlicher Fürsorge, der unter anderem auch eine erneute Einladung brachte.

Mußte solches nicht locken?

Einer schönen Insel gleich, stieg jetzt das Bild Muskaus und seiner freundlichen Bewohner empor, und zwang die

Versuchung nieder, Frankfurt die erste und zugleich letzte Reisestation sein zu lassen. So riß sich der Jünger los, wenn auch schmerzlich bewegt. Die beglückende Erinnerung aber an jene erste Begegnung mit dem großen Philosophen, an die gleich lehrreichen. und weihevollen Stunden jener Woche, erlosch nur mit seinem Leben.

Nach einer Exkursion über Mannheim, Worms und Mainz ging es am 29. April über Eisenach, Erfurt, Weimar, Halle und Wittenberg nach Berlin.

Die romantische Wartburg zog ihn unterwegs mächtig an. Er verträumte einen stimmungsvollen Nachmittag und Abend in ihren Mauern und unter dem Schatten ihrer frühlingsgrünen Bäume. Auch Erfurt mit dem herrlichen gotischen Dome gefiel ihm gut, und mit Andacht betrat, mit pietätvollem Gedenken durchwanderte er die Stadt an der Ilm, die Stadt einer glänzenden Vergangenheit und dunklen Gegenwart.

Dann kam Berlin. Das stolze prächtige Staatsschiff in der märkischen Sandwüste, mit den ehernen Feuerschlünden des damaligen perennierenden Belagerungszustandes, mit dem riesigen Häusermeer, welch gewaltigen Eindruck mußte es ihm machen!

Fünf Tage blieb er dort, in rastlosem Eifer alles besuchend und betrachtend, was die Metropole dem sinnigen Beschauer bietet. Dann erschien ihm der Rosengarten zu Charlottenburg, Potsdam mit seinen herrlichen Bäumen und den einsamen stillen Havelseen, und die lieblich blühende Terrasse von Sanssouci, sie alle erschienen ihm wie zaubergrüne Oasen, um sich darauf zu flüchten aus der Dürre Berlins, aus der schattenlosen Reihe seiner Paläste, aus dem betäubenden Gewirre seiner Gassen und Gäßlein.

Einen der mächtigsten Natureindrücke jener Tage gewährte ihm indessen ein später Abendgang durch die Stadt. Es war eine milde, silbertriefende Mondnacht, wie sie der Frühling zuweilen spendet, und er schlenderte beschaulich durch die schon meist in Ruhe und Schweigen gehüllten Straßen. Da schimmerte ihm, am Quai der dunklen Spree, beim Königlichen Schlosse und am Schiffbauerdamm, aus der

ungewissen Tiefe des Wassers das magische Bild hängender Prachtbauten und zahlloser Lichter entgegen, und sinnend und träumend verlor er sich in die unterirdisch dämmernde Stadt, den wesen- und schmerzlosen Reflex jener Gehäuse dort oben, die so viel Trauer- und Unruhvolles in sich bergen mochten! Daran vor allem dachte er, vermöge seiner eigenen Natur und im Nachklingen der Lehre des großen Pessimisten, den er soeben gehört hatte. Wie manches stille Glück aber auch hinter jenen Mauern wohnen möge, deren geisterhaftes Bild auf dem Wasserspiegel zitterte, daran dachte er nicht. Dafür war er aber auf dem Wege nach Muskau, zu dem Herold des freudigen Optimismus.

Ja, er, dem er nun nahte, klagte nicht vom Elend der Welt. Er sang von der Seligkeit des Lebens, von der Menschwerdung der Liebe in Gestalt des Weibes. Auch er hatte einst ein Weib besessen; sie war schön gewesen wie eine Tochter Griechenlands und gut wie ein Engel des Himmels. Sie war ihm gestorben. Jetzt aber immer noch ihren Besitz nachzuempfinden, ihr nachzutrauern, sie nachzulieben, auch im Tode noch, das war des alten Mannes Weihegenuß. Um kein Glück der Welt hätte er ihn getauscht. Vielleicht nicht einmal um der Verlorenen Leben selbst. Denn es war sein Wunsch gewesen, daß er sie bestatten möge, sie, die sanfte, weiche Seele, nicht sie ihn, im bittern Leide vergehend. In ihrer Jugend hatten sie sich angehört in heißer, rückhaltloser Liebe. Und so groß, so göttlich schön war dieses Glück gewesen, daß keine Qual der Erde, und wäre sie noch so herb, die Erinnerung an jene selige Zeit ausgetilgt und ihn zu dem Geständnis vermocht hätte: Besser als leben, lieben und leiden sei: nicht geboren sein. Nein, nein! Leben, leben! Es gab einen Trost, eine Stärkung für alles: die seinige war nun der welttiefe Schmerz selbst, die weltalte Klage, die Tränen! Ins Heilige war ihm seine Liebe aufgegangen: das letzte Liebeswunder, das letzte Seelengeheimnis hatte sich ihm enthüllt, beim Tode der Geliebten selbst!

Solches betrachtend fuhr Doß von Berlin über Sorau nach Muskau.

Tag und Stunde seiner Ankunft hatte er dem Gastfreunde nicht bekannt gegeben, und so ließ er sich zuerst in einem Gasthofe in der Stadt nieder. Bald aber eilte er hinaus, wohin die Neugier des Herzens ihn zog. Und wie freundlich wurde er empfangen! Gleich einem Vater breitete der Greis mit einem herzlichen „Endlich, endlich!“ die Arme nach ihm aus, und vier liebliche Mädchen traten ihm im Frühlingsschmucke der Jugend und Anmut entgegen.

Das Wohnen im Gasthofe wurde sofort beanstandet. Zumal, als man hörte, daß der Ankömmling aus Berlin ein leichtes Unwohlsein mitgebracht habe, konnte von dem Verbleiben dort keine Rede sein, und das Gepäck war herbeigeschafft, ehe man sich's versah. So fühlte sich Doß, eine kurze Woche hindurch, trotz gesteigerten physischen Unbehagens, als der beglückte Sohn und Bruder und Freund dieser ursympathischen Familie. Es war ein Aufatmen und Ausruhen, ein seelisches Genesen und Genießen.

Aber nicht bloß in den innersten Kern der Familie, auch in die Werkstätte seines Schaffens und Gestaltens ließ damals der Meister den Schüler einen tiefen Blick tun. Alle seine Tagebücher, Hefte und Manuskripte breitete er vor ihm aus und sah es gern, wenn sich der Freund ganz in diesen Schätzen verlor, ob der Gabe den Geber beinahe vergessend. Aber auch umgekehrt gedieh Unterhaltung und Verständnis. In stundenlangen Exkursionen legte der junge Zweifler und Grübler dem greisen Denker sein Inneres bloß; keine Seite blieb unberührt, keine Falte unerschlossen. Es fehlte dem Horchenden nicht an Trost. Aus der Tiefe seines harmonischen Innern heraus, von den Höhen seiner hellenischen Bildung herab holte ihn Schefer für den jungen Freund. Sie schieden, einig in dem einen Punkte, wo sie es bei ihrer Begegnung schon waren: in dem Streben nach Idealem, in der hohen Achtung vor „der heiligen, der göttlichen Menschheit“. Daß des einen Wesenheit ihn hinzog mit ihr zu jubeln, und des andern mit ihr zu klagen — dabei blieb es. War es doch bei jedem Resultat innerster Überzeugung, die er mit der Gewalt einer bedeutenden Individualität festhielt. Beide Resultate zu vereinigen, war

ein optimistischer Wahn gewesen; aber kein Wahn ist es, anzunehmen, daß es von jeher zu den edelsten Genüssen hochgebildeter Menschen gehört hat, sich in Wort und Rede mit ihresgleichen zu messen.

Allzu rasch, wie in Frankfurt, verging die kurze Spanne Zeit in Muskau. Nachdem der Reisende von dem verehrten Gastfreunde und dessen holden Töchtern wehmütigen Abschied genommen hatte — obwohl er dem Gedanken nicht Raum gönnte, daß es ein solcher fürs Leben sei —, traf es sich, als komische Kehrseite, daß er mit einem Schneidermeister und einem Lumpensammler im Eilwagen nach Görlitz fuhr. Ersterer, der, wie er bekannte, einige Gläser Bittern zuviel im Leibe hatte, stritt mit dem andern die ganze Nacht hindurch über Politik. Auch diese beiden übten sich in der Kunst der Dialektik; aber sie führten derbe Waffen. Der Lumpensammler war der Erliegende. Umsonst hatte er den dritten, stummen Passagier angerufen, für ihn mitzufechten. Dieser hatte nicht Lust, sich an der Kontroverse zu beteiligen: seine Geister lagen noch in süßem Bann, an der friedvollen Stätte der Schönheit und der Liebe.

In Görlitz erquickten ihn ein strahlender Morgen und ein einsamer Spaziergang. Dann fuhr er nach Dresden, blieb mehrere Tage, war aber nicht fröhlich. Die Wehmut des Abschieds klang nach; auch trug hier alles noch die Spuren der Greuel, welche sich unlängst vollzogen hatten. Überall standen Brandstätten, fanden sich Kugeleindrücke; einzelne Wände waren wie Siebe zerschossen. Der Erker des Gasthofes, in welchem Doß wohnte, lag in Schutt und Trümmern; darunter hatte sich eine Barrikade befunden. Man zeigte ihm Häuser, aus deren Fenstern die Besatzung herausgeworfen worden war. „Bin ich denn wirklich im deutschen Vaterlande, und in Dresden, dem vielgepriesenen Kultursitze?“ so mußte er sich wiederholt fragen. Und nichts fand sich, um die traurigen Eindrücke auszugleichen. Theater und Galerien waren geschlossen. Doß mußte von Dresden scheiden, ohne der Sixtina und ihrem Götterkinde in die ewigen Augen geschaut zu haben!

Nur die Natur, die allzeit sich neu gestaltende, tat ihm wohl. Ein Ausflug nach dem Plauenschen Grunde, ein Sonnenuntergang auf der Brühlschen Terrasse, wärmten ihm das erkältete Herz. Mit Staunen betrachtete er sodann die Wunder der Sächsischen Schweiz, dieses seltsamen Würfelspieles, das sich die Natur, mit riesigen Steinblöcken, in der Einsamkeit ihres frühen Schaffens, wie zum Zeitvertreib, gegönnt hat. Und endlich kam Prag an die Reihe. Doß nannte es hochinteressante Tage, die er hier verlebte in der alten böhmischen Hauptstadt, obwohl die äußeren Verhältnisse auch gedrückt genug erschienen, und kurz vor seinem Eintreffen der Belagerungszustand über die Stadt verhängt worden war. Das düstere Volk der Tschechen mißfiel ihm sehr. Er sah den wilden Fanatismus, der die Hussitenkriege entzündet hatte, auf ihren Stirnen geschrieben; er hielt sie noch heute derselben blutigen Verblendung fähig. Es war die Oktave, in welche das Fest des heiligen Johannes Nepomuk fiel. Auf der Moldaubrücke und auf viel größeren Plätzen prangten Kapellen: Fetischartige Gebilde wurden darin verehrt. Männer und Frauen, jung und alt, hoch und niedrig lagen den ganzen Tag auf den Knien in und um diese improvisierten Andachtsstätten. Wenn es dunkelte, entzündeten sich tausende von Lichtern und farbigen Glaslämpchen, die ihren bunten Schein phantastisch über die Litaneien singenden Haufen warfen. Finsterblickende Priester und Mönche zogen in Prozession durch die Straßen; da und dort predigte einer im Freien. Wild und dumpf zugleich sahen sie alle aus. Der Hradschin mit seinen alten Gemäuern blickte ernst herüber; es war, als hüllte er sich gern in die schwarzen Schatten, die wie ein Mantel auf ihm lagen. Was hatte er nicht alles schon erschauen müssen, seit Königin Libussa vor mehr als tausend Jahren den Grundstein zu der Moldaustadt gelegt?!

Was in Böhmen Bedeutung hat, drängt sich in Prag zusammen. So gewährte der beschwerliche Weg über Tabor und Budweis nach Linz wenig Interessantes. Nur die Natur fängt wieder an erfreulich zu werden, je mehr man sich Linz nähert. Und als der junge Reisende jetzt von den

östlichen Höhen hernieder in das weite gesegnete Donautal fuhr, in welchem er die fröhliche Stadt liegen sah, dahinter das bezaubernde Panorama der Steyrer- und Salzkammerguts-Alpen, deren Firnen im Strahl der Abendsonne erglühten — da erglühte auch sein Herz in dankbarer Erinnerung an alles genossene Glück. Von München nach Frankfurt, über den Berliner Kreuzberg bis an die Steyrischen Alpen ist ein weiter Weg, und war es besonders noch in jener Zeit. Und ihm war nur Gutes auf der freudigen Fahrt geschehen!

Jetzt aber ging es nach Passau, der Mutter entgegen! Pfingsten, das holde Frühlingsfest, wollte er mit ihr feiern. Auch sie sollte ihren Anteil an den gewonnenen Eindrücken haben. Schade, daß ihr das ein für allemal fern blieb, was ihm als das Nächste erschien. Er hatte im ersten Anlauf seiner Erzählungsfreudigkeit versucht, ihr ein Bild dessen zu geben, was er als schönste Erinnerung von seiner Pilgerfahrt heimbrachte, das waren die festen geistigen Bande, die sich ihm geknüpft hatten. Umsonst. Seit der unmittelbare Einfluß des Sohnes infolge ihrer Trennung fehlte, seit Alter und Krankheit sie immer mehr in Fesseln schlugen, verengte sich der Geisteskreis der armen Frau, und sie hätte lieber gehört, daß ihr Erstgeborener auf der Moldaubrücke zu Prag vor rohen Götzen auf den Knien gelegen hätte, als daß sie seine Begeisterung wahrnehmen mußte, sprach er von den Gnadenbildern, denen er geopfert, die sie für Werkzeuge des Satans hielt.

Solches stimmte den Sohn traurig. Sie war das einzige Weib auf Erden, das er mit Liebe umfing, und so wenig konnte er mit ihr zu innerem Verständnis gelangen! Seine Gedanken flogen zurück nach Muskau und blieben noch gar manches Mal in der Folge in innigstem Gedenken auf dieser Oase haften!

Überhaupt hatte ihn die Reise geistig und körperlich dauernd erfrischt. Er hatte sich mit ihr manches von der Seele geschafft, was bisher beängstigend darauf gelegen. Pessimismus und Pantheismus waren ihm durch das lebensvolle Bild ihrer Träger selbst lebendig geworden. Und



Adam Ludwig von Doss.

ersterer sah, seit er sich regte und bewegte, minder schreckhaft aus, als da er nur bloß als steinerne Sphinx vor ihm lag. Schopenhauer, der Meister des Pessimismus, war ihm nun durch die hinreißende Macht seiner Persönlichkeit auch ein Versöhner mit dem düsteren Systeme selbst geworden. Aus dem Umgang mit dem Weltverneinenden war Kraft und Leben auf den verzagten Hörer niedergetaut. Der Gewaltige selbst hatte ihm die Schranke gewiesen, welche dem Menschengeiste für immer gesetzt bleibt. Er begnügte sich damit, und zwar nicht kopfhängend und unwillig, sondern stolz und froh, daß sein Geist und sein Wille bis an dies Äußerste gedrungen waren. Und der Jünger sollte mehr begehren, mehr als er, den er mit den größten Genien aller Zeiten verglich? Auch er wollte sich bescheiden lernen.

Und Muskau! Glänzte ihm nicht von dorther, als unvergängliche Erinnerung, die Gewißheit, daß ein Glück, wenn auch noch so selten, leibhaftig auf Erden wohne! Jenes Glück, das nicht in Art und Fülle äußerlicher Güter, sondern in der Harmonie des Individuums bestand, und somit dem Wandel aller Dinge kaum unterworfen war? Gewiß, und ohne daß er sich's vornahm — denn alles wuchs bei ihm naturnotwendig aus der Tiefe seines Innern —, senkten obige Wahrnehmungen die Wurzeln seines Wesens fester ins reale Leben.

Und auch dieses ergoß sich als wohltuender Sonnenschein über seine Existenz: die hohe Anerkennung, die seinem Wissen und Streben von beiden verehrten Männern gezollt worden war. Wie wenig auch ehrgeizig im gewöhnlichen Sinne, die Ehre, von diesen beiden ausgezeichnet zu sein, fühlte er doch wie allohnende Genugtuung. Es schien ihm ein erreichtes Ziel.

So waren es in jeder Hinsicht günstige Sterne, unter welchen im Laufe des Jahres 1849 neue und alte Fäden an- und weitergesponnen wurden. Doß gab sich mit einem heiteren Frohmute mancherlei Verkehre hin. Zwei Persönlichkeiten, denen er damals innig nahe trat, verdienen hier besondere Erwähnung.

Die erste war Marie Hausmann, welche bald nach seiner Heimkehr an die Münchener Bühne verpflanzt wurde und dort fortan dauernd heimisch blieb. Doß war ein fleißiger Besucher ihres Hauses. Vater und Mutter, ein paar kleine Geschwister und das volle Behagen eines schönen Familienlebens umgaben die Reizende, in deren persönlichem Verkehr kein störender Mißton je daran erinnerte, daß die Komödie der bretternen Welt auch in die reale von ihr herübergezogen ward. Je näher er sie kennen lernte, desto höher stieg sie ihm. Sie war feingebildet und hatte aus einer ganz andersartigen Lebensbestimmung heraus einem übermächtigen Rufe Folge gegeben. Nur mit sichtlicher Begeisterung konnte Doß von ihr sprechen, die er übrigens auch nicht nur mündlich von sich gab. Eine Münchener Zeitung brachte nicht selten Kritiken über das Schauspiel, die sich wie schöne Rahmen um die Besprechung der einen, der weiblichen Hauptrolle fügten: Doß war der Autor der dreibesternten Artikel.[3]

Ungleich wichtiger noch war eine andere Freundschaft, deren Beginn in diese Epoche fällt. Leopold Schefer hatte Doß einen Geleitsbrief an seinen bedeutendsten Freund mitgegeben, der damals eben in München wohnte: es war David Friedrich Strauß, der „Leben-Jesu-Strauß", wie der Volksmund ihn nannte, teils in Anerkennung, teils in Wut und Verachtung über seine philosophisch-kritische Mission.

Doß lernte in Strauß einen tiefernsten, fast scheuen und weit über seine Jahre hinaus gealterten Mann kennen, der, schier wie ein Geächteter ob seiner kühnen Geistestat, zudem von einer Ehetragödie schwer mitgenommen, in dem großen München lebte wie ein Eremit. Es war schwierig, zu ihm zu gelangen, ohne besondere Empfehlung unmöglich. Jede Annäherung von Fremden wies der Gelehrte ausnahmslos zurück. Ein einziger Freund stand ihm in jener Zeit zur Seite: das war Dr. Neumann, Professor der chinesischen Sprache, in München.

[3] Hier endet der Bericht der Witwe und beginnt der Schluß des Herausgebers.

Sicher hatte ihm zuerst auch weit mehr Mißtrauen als Vertrauen den Sinn erfüllt, als er mit dem jungen Schützlinge Schefers in Verbindung trat. Indessen, das änderte sich bald. Kein Argwohn hielt Stich vor der Reinheit der Bestrebungen und den idealen Absichten, womit sich ihm der Unbekannte näherte. Bald wurde er ihm lieb.

„Meine persönlichen Beziehungen zu Dr. Strauß“, schreibt Doß an Schoen im Dezember 1849, „bringen mir gleich viel Nutzen wie Genuß. Sie beruhigen mich neuerdings über mein, im Vergleich mit Alters- und Berufsgenossen, so heterogenes Streben. Mit Männern wie Strauß in unmittelbare geistige Berührung zu treten, ist ein so unbeschreibliches Glück, daß es sich wohl lohnte, zum eigenen Schaden anderseits, über Akten und Kodizes hinweg geblickt zu haben.“

Allerdings kostete dieser Umgang ihn wieder manche Stunde, welche er sodann in anderer Weise durch verlängerte Bureauzeit und Nachtstudien einbringen mußte. Ja, noch nach anderer Seite schien der Verkehr mit Strauß nicht unbedenklich: der vorgesetzte Herr Minister hatte, als er vernommen, wer der von Doß unzertrennliche ältliche Herr sei, ein ganz ominöses, von Kopfschütteln begleitetes: „So, so!, hm, hm, hm!“ von sich gegeben; vorsorgliche, karrierebeflissene Freunde warnten Doß und rieten ihm, den Umgang abzubrechen oder mindestens den Freund in der Öffentlichkeit zu verleugnen — eine Zumutung, die Doß, als eine Feigheit, voll Entrüstung von sich wies, „zumal jene achselzuckende Exzellenz nicht wert sei, seinem Freunde die Schuhriemen aufzulösen“.

Aber er hatte recht. Jene Stunden waren nicht verloren, sie gediehen ihm zum Heil. Denn ein Element machte sich bald geltend in Unterhaltung und Verbindung zwischen beiden, das von Doß bisher am stiefmütterlichsten bedacht war: die Kunst. Der Gelehrte suchte und fand in ihr hohe Erhebung. Und nicht, daß es dem jüngeren Freunde an Geschmack und Verständnis für sie gefehlt hätte, aber sie erschien ihm wie eine Art Luxus im mühevollen Tag-

werk des Lebens. Dieses selbst zu ergründen hielt er wohl für die schwierigere, aber auch wichtigere Aufgabe.

Strauß war der Kunst ergeben mit allen Herzensfasern seiner vereinsamten Existenz und freute sich, die milde Versöhnerin des Ideales mit der Wirklichkeit auch dem empfänglichen Genossen nahe zu bringen. Sie gingen oft zusammen in die Pinakothek und Glyptothek, und immer waren es weihe- und genußvolle Stunden.

Auch in der Liebe zur Musik begegneten sich die Freunde. Strauß nannte sich den begeistertsten Anhänger Beethovens. Im Konzertsaal, bei den Klängen einer seiner Symphonien, versank er förmlich in sich selbst. Auf seinem stillen Antlitz lagerte sich der Abglanz weltentrückter Verklärung. Dagegen draußen, in der Pinakothek, leuchteten die Züge des ernsten Mannes selig auf beim Anschauen seiner Lieblingsbilder! Dann sah man, daß er nicht alt war und konnte die Zahl seiner besten Mannesjahre richtig schätzen. Dort und in der Glyptothek fühlte er sich zu Hause; Götter- und Menschengestalten wurden ihm lebendig; ihm schien, er könne Schmerz und Freude mit ihnen teilen.

Ein merkwürdiger Zufall war es, der Doß an den drei großen Denkern, die er hoch verehrte, das Weib und dessen Stellung zum Manne in grundverschiedenen Beleuchtungen sehen ließ. Schopenhauer verachtete dasselbe in seinem ganzen Geschlechte. Es galt ihm in keiner Weise als ebenbürtige Gefährtin des Mannes. Mußte er seine Existenz als ein Notwendiges in der Welt erkennen, so geschah das nur als notwendiges Übel, dem man am besten aus dem Wege ging.

Schefer sah im Weibe die menschliche Verkörperung des göttlichen Prinzips. Ihm war durch ein Weib höchste Seligkeit geworden; so blieb er von Andacht für das ganze Geschlecht erfüllt. Engel schienen sie ihm alle und die Erde ein Paradies, durch sie.

Strauß hatte geliebt mit der ganzen Inbrunst seiner sinnlich und geistig mächtigen Natur, glühend hatte er geliebt. Er war dem Weibe, das er begehrte, der berühmten

Sängerin Agnese Schebest, nachgezogen von der Donau an die Spree, von der Isar an die Seine, er wäre ihr nachgezogen bis an das Ende der Welt. Mehr konnte selbst „Hafis" nicht tun. Jetzt aber haßte er sie mit jenem verzehrenden Gefühl, das selbst ihren Namen auf seinen Lippen ersterben ließ — wer weiß, ob der Skeptiker am Maine je ein Weib so bitter gehaßt hat, als Strauß die Mutter seiner Kinder!

Alle drei groß im Geiste, jeder in seiner Art, und so verschieden ihr Liebeslos? Wie oft solches Doß bedachte und erwog, das Fazit: 2 zu 1 mußte ihn pessimistisch stimmen; indessen — dem Pessimismus der Liebe verschloß er beharrlich sein Herz.[4]

Der Lohn seines Glaubens sollte ihm nicht vorenthalten werden. Am 28. Februar 1850 durfte er sich mit seiner blühenden, in Jugendfrische förmlich erstrahlenden Hausgenossin Anna Wepfer verloben, mit der er sich dann am 22. November 1853 fürs Leben verband. Am 2. März letzteren Jahres schrieb er hierüber an Leopold Schefer:

„Ich habe meine Blicke auf ein Mädchen gerichtet, welches das Schicksal launig und ernsthaft mir zur Lebensgefährtin bestimmt zu haben scheint, dem mein Bruder als kleiner Knabe die Taufkerze hielt und scherzhaft schon in der Wiege angelobt wurde, dessen Stelle aber nun ich einnehmen werde, nachdem er längst von des Lebens Ernst so erfaßt worden ist, daß er ihm nur im ehelos geistlichen Stande Genüge leisten zu können glaubte. Doch ich, obgleich nicht minder, vielleicht noch weit mehr von des Lebens Mai- und Novemberfrösten durchschauert, wollte und will es doch nicht aufgeben, alle Jahreszeiten durchzumachen, und tief überzeugt von dem Spruche: ‚Grau, Freund, ist alle Theorie und grün des Lebens goldner Baum', habe ich zuletzt dem, während einer gewissen, in strenger innerer Sammlung und Kasteiung zugebrachten Lebensepoche entstandenen Projekt, auch fernerhin einzig dem Nachdenken über das Leben zu leben, entsagt und meinem Herzen einen

[4] Das gleiche wird sogar von seinem Äußeren berichtet, von dem es heißt: „Milder Ernst verklärte sein Wesen. Dunkel im Kolorit, mit dichtem, dunklem Haar und ebensolchen Augen, sah er südlich aus: ‚Doß, wie siehst du heute wieder so spanisch aus', pflegten die Freunde zuweilen zu sagen. Seine wunderbar schönen, tiefen Augen, von lichtem Braun, blickten sanft, als könnten sie niemals in auflodernder Leidenschaft Funken sprühen, als wären sie nur dazu da, in Güte, Mitleid und Versöhnung zu erglänzen."

unbeschreiblich holden Liebesfrühling und allen Anzeichen nach eine sommerlich warme und süße Herbstfrüchte zeitigende Ehestandssonne aufgehen lassen."

Daß diese Anzeichen nicht trogen, lehren die Briefe der nächsten Jahre an Schopenhauer. Kopfschüttelnd, dann staunend, allmählich aber immer mehr überzeugt und voll ehrlicher Teilnahme, mußte der im Punkte des Ewigweiblichen bisher so unheilbar Ungläubige es an seinem treuesten Jünger erleben, daß doch auch Ausnahmemenschen, dank „Weibes Wonne und Wert", einmal das große Los in der Ehe ziehen können. Die beiden Ehegatten ergänzten sich wunderbar: die um so viel jüngere Frau besaß bei aller heiteren Lebensfreude doch zugleich die nötige Tiefe, um einem Manne von Doßens Art vollstes Verständnis entgegenzubringen, und die nötige Tapferkeit, wie auch die nötigen Körperkräfte, um in den nur zu bald hereinbrechenden Leidenszeiten sein Lebensschiff durch alle Stürme und Klippen zu steuern. Durch nichts hat sie wohl ihre unbedingte Zusammengehörigkeit, die ganze Fülle ihrer Hingebung sprechender bekundet, als dadurch, daß und wie sie an seinen Studien teilnahm, die ihm ja auch in der Ehe immer an erster Stelle blieben. Sie selbst berichtet darüber:

„Man kann wohl behaupten: alles, was ihm im Leben entgegentrat, sei es in realer Gestalt oder in Lektüre, hatte eigentlich nur Wert für ihn, sofern es sich auf seine philosophischen Studien und Ideen beziehen ließ. Selbst Kunst und Poesie waren ihm nur Mittel zum Zweck. Mit wunderbarer Feinheit wußte er überall die Fäden herauszufinden, womit er das einzelne zum Ganzen, zu seinem Ganzen, verknüpfen konnte. In einem gesunden Körper und bei größrer Muße — welch' ein Evangelist wäre dem Meister aus dem stillen Jünger Johannes erwachsen, bei diesem Verständnis, dieser Liebe zur Sache! Aber der Zwiespalt zwischen Wollen und Können hat jedenfalls viel dazu beigetragen, den zarten Körper so zeitig aufzureiben. Und dann wieder empfand er nicht selten den starken metaphysischen Drang und dessen Befriedigung wie eine Art Raub an seiner Berufstätigkeit, die bei seiner großen Gewissenhaftigkeit auch nicht Schaden leiden durfte und nie litt."

Und an anderer Stelle:

„In seinem Charakter lag etwas Spanisches[4], ein Ehrgefühl, das bis zum Krankhaften ausarten konnte. So gereichte es ihm förmlich zur

Verbitterung seiner Existenz, daß er nicht in der Lage war, auf sein Pensionsgehalt verzichten zu können. Der Gedanke, daß vielleicht einer der Kollegen oder Vorgesetzten die Vorstellung haben könnte, daß er noch hätte aushalten können im Amte, während ihnen allen die völlige Unmöglichkeit klar war, marterte ihn stets aufs neue. Ich glaube sogar, daß in dieser Empfindung ein weiterer Hinderungsgrund zu suchen ist, weshalb er niemals schriftstellerisch in die Öffentlichkeit getreten wäre, wenigstens in den letzten zehn Lebensjahren nicht mehr.“

Ausdrücklich ist im übrigen bezeugt, daß Doß bei den Vorgesetzten immer aufs beste angeschrieben war und auch mit den Amtsgenossen, ob auch innerlich himmelweit von ihnen verschieden, äußerlich vortrefflich stand, davon dann wieder mancher in scheuer Verehrung zu ihm emporblickte, ahnend, daß da einer unter ihnen weilte, dessen Geistesanlage weit über den eigenen Horizont hinausgehe. Zu dieser Ahnung mag auch das Außergewöhnliche in Physiognomie und Erscheinung — die Gestalt schlank und geschmeidig, kleine, aristokratisch feine Hände, die Stimme tief, die Rede ernst und maßvoll, Haltung und Kleidung stets gewählt — nicht wenig beigetragen haben.

Im Jahre 1864 mußte Doß — als Bezirksgerichtsrat — aus gesundheitlichen Gründen den Staatsdienst verlassen. Von je zarten Körpers, hatte er namentlich eine große Empfindlichkeit der Halsschleimhäute von der Mutter geerbt. Infolge eines langwierigen Keuchhustens, der ihn im Jahre 1862 befiel, bildete sich ein schweres Lungenemphysem aus, das peinliche Atemnot im Gefolge hatte. Vergebens suchte er in den verschiedensten Bädern Heilung oder doch Linderung seiner Leiden. Unendlich viel wert war es ihm, daß er die zehn letzten Sommer seines Lebens im bayrischen Hochlande — in Partenkirchen — verbrachte. Der Kunst, die ihm sonst wohl auch in allen ihren Zweigen reiche Labung gebracht hatte, durch seinen Gesundheitszustand mehr und mehr ferngehalten, klammerte er sich um so mehr an die Natur, deren Freuden ihm unerschöpflich schienen. Er konnte sich nicht sattsehen an den herrlichen Linien, in denen die stolzen Felsberge über dem grünenden Tale gipfelten.

Im September 1872 nahm er zum letzten Male Abschied

von dieser seiner Welt. Als letzte tödliche Krankheit trat gegen Ende Winters eine rasch verlaufende Wassersucht auf, welche am 13. März 1873 dem erst 53jährigen das Ende brachte. Nach dem Schweren, das sie durchlebt, konnten die Witwe und die Tochter, die dem Doßschen Paare 1854 zu seiner Freude geschenkt worden, dies Ende nur als eine Erlösung betrachten.

Es bleibt uns nur noch, der wenigen Ereignisse und Erlebnisse zu gedenken, welche für Doß in seiner späteren Lebenszeit tiefere Bedeutung gewinnen sollten.

In die fünfziger Jahre fällt die Begründung eines neuen Freundschaftsverhältnisses mit einem hervorragenden Zeitgenossen, der aber diesmal nicht wieder, wie die drei zuvor ihm Nahegetretenen, ihm an Alter bedeutend überlegen, sondern der weit jüngere war. Auch darin unterschied sich dieser Bund mit Felix Dahn von den früheren, daß die beiden Männer, grundverschieden wie sie überhaupt waren, so insbesondere sich in den Kernfragen ihres Sinnens und Denkens fernstanden, und an eine Einigung nicht zu denken war. Wenn sie dennoch von höchster Achtung und Zuneigung für einander erfüllt blieben, so ist dies ein schönes Zeugnis dafür, daß Hochsinn und Edelsinn unter allen Umständen verbinden, wie uns Dahns eigener Bericht bestätigen möge:

„Es war im Jahre 1851 — mit sechzehn Jahren hatte ich im Vorjahr die Hochschule München bezogen —, als ich in dem Hause der königlich bayerischen Hofschauspielerin Fräulein Marie Hausmann die Bekanntschaft eines Mannes machte, der einer meiner treuesten, verehrtesten älteren Freunde werden sollte. Es war die hohe Reinheit, der Adel der Kunst und der Seele in jenem Mädchen, was den sonst so zurückhaltenden, ja scheuen Mann bewogen hatte, sich der in jedem Betracht außergewöhnlichen Schauspielerin zu nähern; da dieselbe in dem folgenden Jahre meine Stiefmutter ward, und Doß, der ungefähr gleichzeitig seine jugendliche Braut heimführte, mit seiner Frau in dem Hause meines Vaters viel verkehrte, so ergab es sich von selbst, daß auch ich, als ich im Jahre 1853 von der Hochschule Berlin nach München zurückkehrte, in vertrauten Umgang mit dem Dossischen Ehepaar trat. Gleich von Anbeginn unserer Beziehungen wandte der so viel reifere Mann mir ‚kindjungem' Studentlein ein Wohlgefallen, eine gütige Teilnahme an meinem ganzen Wesen, Forschen und Streben zu, deren Wert

ich erst später völlig würdigen lernte, nachdem ich den gewaltigen Abstand richtig zu messen vermochte, welcher den fertigen, in sich abgeschlossenen Geist über den noch vielfach Ringenden erhebt. Das Band, welches uns geistig verknüpfte, war die Philosophie. Zwar auch meiner Dichtung brachte der Freund eine Empfänglichkeit, eine Wärme der Beurteilung, eine Feinheit eindringendsten Verständnisses entgegen, deren ich nur mit tiefer, dankbarer Rührung gedenken kann. Allein das Schwergewicht seiner Gedanken lag auf dem Boden der Weltweisheit: ihr, nicht der Rechtswissenschaft oder gar der Rechtspflege, galt die Vorliebe seines Geistes; für Geschichte hatte er weniger Sinn. Nun hatte ich schon auf dem Gymnasium nicht nur Platon und vieles auch in Aristoteles und Spinoza gelesen und Geschichte der Philosophie studiert; sobald ich die Hochschule bezogen, ward ich ein eifriger Schüler Karls von Prantl, der auf meine ganze Weltanschauung wie kein anderer Einfluß geübt hat: so gewaltig ergriff mich der Bann ‚des Suchens nach dem Absoluten‘, daß ich lange schwankte, ob ich nicht statt der Rechtswissenschaft der Philosophie mich ausschließend widmen solle. Nachdem ich alle Vorlesungen Prantls, in Berlin Trendelenburg und Werder gehört und bereits die eigene Vorlesung über Geschichte und System der Rechtsphilosophie — eine der frühesten, welche ich als Privatdozent zu München hielt — vorzubereiten begonnen hatte, mochte ich dem Freunde nicht mehr unwürdig erscheinen, in sein Heiligtum, die Lehre Schopenhauers, eingeführt zu werden. Er machte mich mit Meister Arthurs Schriften bekannt, teilte mir dessen Briefe mit, und gar oft holte er mich zu weiten, viele Stunden füllenden Spaziergängen ab, auf welchen er ausschließend die Gedanken Schopenhauers zu erörtern pflegte; doch auch von Leopold Schefer sprach er viel und gern. Diese unermüdliche Unterweisung verdient um so mehr ehrerbietigste Anerkennung, da es mir unmöglich geblieben ist, Schopenhauers Schüler zu werden. Bei aller Bewunderung der glänzenden Begabung des Weltweisen von Frankfurt mußte ich doch gegen seine Methode, gegen seine Voraussetzungen, folgeweise gegen seine Ergebnisse — zumal auf dem Boden der Sitten und der Rechtsphilosophie — entschieden Verwahrung einlegen, wie ich denn auch nicht leugnen kann, daß auch in der Eigenart und dem Leben des Mannes keineswegs alles mich anzog. Da ist es nun doch geradezu rührend, daß der ältere Freund mit so unerschöpflicher Geduld seine Heilsbotschaft immer wieder dem Jüngling verkündete, welchem der Glaube so völlig fehlte. Gerade der Pessimismus lag dem verehrten Mann besonders nah am Herzen, und gerade dem Pessimismus und der Verherrlichung der Willensertötung, der Lobpreisung von Nirwana widerstrebte in mir bewußt und unbewußt ein Etwas, das wohl am treffendsten germanische Heldenschaft genannt wird. Tragisch, heroisch ist meine Weltanschauung, aber nicht pessimistisch: tragisch, weil sie recht gut weiß, daß das Glück der Menschen nicht im entferntesten Zweck des Alls ist — jeder Gang über ein Schlachtfeld oder durch ein Krankenhaus lehrt das —, und daß eine aus-

gleichende Gerechtigkeit im ‚Jenseits‘ ebensowenig wie im Diesseits zu suchen ist; heroisch, weil sie lehrt, entsagend das einzelne dem Allgemeinen zu opfern. Aber nicht pessimistisch: denn sie zieht aus jenen Sätzen nicht den Schluß: ‚Drum besser wär's, daß nichts bestünde.‘ Für unseren lieben Toten nun, für sein Haus und seine Freunde wär' es besser gewesen, er wäre auch kein Pessimist gewesen: denn sehr, sehr viel Trauriges floß aus dieser Quelle für ihn und für sie. Fichte sagt: ‚Was einer für ein Philosoph ist, hängt davon ab, was einer für ein Mensch ist.‘ In Doß aber lag von Anfang ein krankhafter Zug zur Schwermut, welcher in seinem letzten Grunde wohl in jener körperlichen Veranlagung wurzelte, welche so früh zu wirklicher Krankheit sich ausbildete.

Wahrlich ein Held, ein Kämpfer, ein Dulder, ein Martyr war dieser edle Mann! Von seinen keineswegs glänzenden Einnahmen verwandte der völlig Bedürfnislose einen sehr erheblichen Teil auf Vervollständigung seiner philosophischen Bücherei. Wenn er von der ihn wenig erfreuenden Bureauarbeit — acht bis zehn Stunden im Tage — nach Hause kam, fand er nicht, wie fast alle seiner Amtsgenossen, seine Erholung im Wirtshaus oder im Theater oder beim Spiel oder auch in heiterer Geselligkeit — sein wahres Ausruhen lag in neuer angespanntester Geistesarbeit, in dem Durchforschen der schwierigsten philosophischen Werke. Eine wahre Askese war seine Lebensweise. Dabei trug er in der Brust das wärmste, innigste, treueste Empfinden für die Seinen, für die Freunde: tatbereite, tatbewährte Freundschaft ist sein hoher Ruhm. Niemals werde ich vergessen, wie in den schwersten Kämpfen meines Lebens — er, der bereits schwerkranke, dem Tod unrettbar verfallene Mann, mir hilfreich zur Seite stand. Er war eine ‚anima candida‘ im höchsten Sinne, eine durch und durch edle, allem Gemeinen entrückte Natur. Ehre seinem Gedächtnis!

Breslau, Pfingsten 1888.“

Im Jahre 1857 war es Doß noch einmal vergönnt, bei einem Besuch in Frankfurt, wie einstens, mit seinem dortigen Lehrmeister reichen persönlichen Austausch zu pflegen. Drei Jahre darauf verließ Schopenhauer diese Welt, und damit war seinem Jünger eine der Kronen seines Lebens, vielleicht darf man sagen die Krone, genommen. Sein heißer Wunsch, dem geliebten Meister ein Denkmal in Buchform zu setzen, hat nicht in Erfüllung gehen sollen. Angesichts der Tatsache aber, daß dies später von mehr als einer anderen Seite geschehen, während ein Jünger wie Doß jenem nie wieder erstanden ist, darf man wohl

kühnlich sagen, daß das Leben, das dieser gelebt und vorgelebt hat, ein weitaus schöneres Denkmal bildet, als auf rein literarischem Wege je hätte erwachsen können. Als ein Zeichen, wie nahe er dem Verblichenen gestanden, übersandte ihm der Testamentsvollstrecker außer einer Haarlocke die Brieftasche, die dieser täglich bei sich geführt hatte.

Im Frühjahr 1862 verloren die Brüder die Mutter. Im Nachlaß Doßens fand sich eine Skizze des ergreifenden Briefes, den der ältere aus diesem Anlaß an den jüngeren schrieb, und der mit den Worten schloß:

> „Mit den Worten Jean Pauls:
> ‚Mein Ernst ist das überirdische bedeckte Reich, das Reich der Gottheit, der Unsterblichkeit und der Kraft. Ohne dies gibt es in der Lebensöde nur Seufzer und Tod. Mein ganzes Leben zog darauf zu; nie ließ ich es, und noch hält es mich‘,

welche mich, als ich sie im Herbst 1847 in der Studierstube des großen Dichterphilosophen zu Bayreuth unter seinem Bildnis zum ersten Male las, mächtig ergriffen und sich meinem Gedächtnis tief einprägten, drücke ich Dir, in nicht hoffnungsloser Trauer um die Mutter, brüderlich die Hand, und verbleibe mit womöglich noch innigerer Liebe

Dein alter Adam.“

So schien es, als hätten beide, über alles Trennende der Lebensläufe hinweg, im tiefinnersten Grunde ihres Seins einander doch nie ganz verloren. Und dennoch ward das harte Gebot der Trennung immer wieder, immer grausamer bis zur letzten Stunde, und am grausamsten eben in dieser, über sie ausgesprochen. Im Jahre 1873 sahen sie sich zum letzten Male. Adolph, als Jesuit aus dem Reiche verbannt, war inkognito in München, aber nicht bei dem Bruder. So schmerzlich es diesem wurde, hatte er ihm die Aufnahme bei sich verweigert. Ehe er schied, beschwor er die Schwägerin, wenn des Bruders letzte Stunde heranrücke, ihn nicht scheiden zu lassen ohne die Frage, ob er nicht geistlichen Zuspruch wünsche, und band ihr auf die Seele, ihm die Rückkehr zum ewigen Heile nahezulegen. Sie versprach, ihn zu benachrichtigen, und hat auch Wort gehalten; ja, als dann, vom Bruder gesandt, ein anderer un-

erkannt in München lebender Jesuitenpater den Sterbenden besuchen wollte, sogar Fürbitte für ihn eingelegt mit den Worten: „Es schickt ihn wohl der Bruder: Du weißt, es wäre ihm ein Trost — nicht auch vielleicht Dir selbst? Laß ihn einmal herein!“ Da wandte er sich erstaunt nach ihr: „Wie, Du könntest solches von mir glauben? Hätte ich darum mein ganzes Leben nach Wahrheit und Freiheit des Gedankens gerungen, um in der letzten Stunde abtrünnig zu werden? Nie! Ich will sterben, wie ich gelebt habe, meiner Überzeugung getreu. Geh' und sage ihnen das!“ Sie ging und tat, wie er sie geheißen. Der Pater kam nicht wieder.

Erst dreizehn Jahre später, im August 1886, hat Adolph von Doß in Rom die Augen geschlossen. Auch er hatte furchtbar leiden müssen, das römische Klima war Gift für ihn, aber der Gedanke, im Schatten von Sankt Peter auszuruhen, tröstete und erhob ihn über alles. In dem Nachrufe, den ihm die Schwägerin — gegen den Herausgeber — gewidmet, ist der Grundton der der höchsten Bewunderung für eine geniale Begabung von höchster Vielseitigkeit, für eine Heiterkeit des Gemütes, welche kein irdischer Kampf zerstören konnte, für eine heroische, sieggekrönte Tapferkeit im Ertragen seiner Leiden. Den Gipfel seines Wesens aber erkennt sie mit Recht in der auch ihm, ganz wie dem Bruder, eignenden Wahrhaftigkeit, die jeden Selbstbetrug ausgeschlossen habe. Und so kommen ihr unwillkürlich, im Hinblick auf diese beiden Menschenlose, die Worte aus Nathans Parabel in den Sinn: „Welches ist der echte Ring?!“, und sie bekennt: „Jedenfalls war er der tausendmal Glücklichere als mein armer Mann.“

Aber Glück ist nicht die Bestimmung des Menschen, und gar ein Glück wie das des Glaubenspredigers kann dieser sich nicht geben, es ist ihm eingeboren. Wir betreten die Welt, vorher bestimmt zum Glauben oder zum eigenen Denken. Keine Vergewaltigung unseres Selbst kann den holden Wahn erzeugen, der den Gläubigen in seinen Himmel führt. Alles, was der redliche Denker für sein Seelenheil tun kann, ist, daß er sich unbeirrbar an das

Göttliche hält, das doch auch sein Leben leitet, daß er der Wahrheit die Treue hält. Das hat Doß getan, wie nur je einer, und dabei ein Ethos über sein ganzes Tun ausgegossen, eine Menschenliebe und Menschenfreundlichkeit im Geiste der Lehre seines Meisters geübt, daß man, nachdem er vollendet, doch auch ihn wohl einen Sieger nennen durfte. Wie ja denn auch, nach dem Zeugnis der Gefährtin seiner letzten Stunden, der Tod völlig ruhig und kampflos bei ihm eintrat — „es war ein kaum bemerklicher Übergang vom Morphiumschlafe zum ewigen gewesen". Wohl war nach dem Übermaß der Leiden, das ihr im Miterleben auferlegt worden, die erste Regung der Verlassenen ein Aufatmen ob der heißersehnten Erlösung aus unwürdigen Ketten und Banden, in welche die stiefmütterliche Natur diesen edlen reinen Geist gebannt hatte. Aber als sie später in ruhigeren Stunden der Sammlung das Fazit aus diesem ihr so teuren Leben zog, da durfte gerade sie als Grabspruch das Wort daruntersetzen, das nun als Losung von uns weitergegeben werden möge:

Segen seinem Andenken!

VERMISCHTE BEITRÄGE UND BEMERKUNGEN.

ZUM HUNDERTSTEN GEBURTSTAG LEO TOLSTOIS.

Von

ARTHUR SÜLZNER (Danzig-Oliva).

Am 9. September (28. August alten Stils) 1928 wird der hundertjährige Geburtstag Leo N. Tolstois in aller Welt gefeiert werden. Seine großen bekannten Romane gehören zu den unvergänglichen Werken der Weltliteratur, seine Stimme als die eines philosophischen, religiösen und sozialethischen Schriftstellers ließ die Welt aufhorchen und fand in den Herzen zahlloser Menschen starken Widerhall. Wer einen Begriff von dem tiefen und erregenden Eindruck seines Schaffens auf die künstlerische Generation gegen Ende des 19. Jahrhunderts erhalten will, der lese als reines und ehrfürchtiges Bekenntnis dafür das schöne Buch Romain Rollands: „Das Leben Tolstois".

Im ernsten Gedenken an das Leben dieser großen Seele wollen wir uns heute des Einflusses erinnern, den Schopenhauer auf Tolstoi gewann. Die erste Notiz darüber bringt offenbar Grisebach in seiner Ausgabe Band VI, S. 212, irrt sich aber in zwei Punkten. Nicht Tolstoi hatte seinen Freund, den Dichter Fet, auf Schopenhauer aufmerksam gemacht, sondern die Anregung ging von Fet aus. Ferner ist die Zeitangabe, wann Tolstoi sich zum ersten Male mit dem Studium Schopenhauers beschäftigt hat, fehlerhaft, denn Tolstoi schrieb an Fet nicht im Anfang der sechziger Jahre, sondern am 30. August 1869 folgendes[1]:

> „Wissen Sie, wie es mir in diesem Sommer erging? Ein unaufhörliches Entzücken über Schopenhauer und eine Reihe von geistigen Genüssen, wie ich sie nie gekostet habe. Ich habe mir all seine Werke kommen lassen und las und lese, übrigens Kant auch. Sicherlich hat noch nie ein Student in einem Semester so viel gelernt und erfahren, wie ich diesen Sommer. Ich weiß nicht, ob ich nicht einmal meine Anschauung ändern werde, aber jetzt bin ich überzeugt, daß Schopenhauer der genialste Mensch ist. Sie sagen, er sei so-so, er

[1] Nach „Leo N. Tolstois Biographie und Memoiren", hgg. von Paul Birukoff, Bd. II (Wien und Leipzig, 1909), S. 92.



habe einiges über Philosophie geschrieben. Was heißt einiges? Das ist die ganze Welt in einer unglaublich schönen und hellen Spiegelung. Ich habe angefangen, ihn zu übersetzen. Wollen Sie sich nicht auch dranmachen? Wir würden ihn zusammen herausgeben. Beim Lesen begreife ich nicht, wie sein Name unbekannt bleiben konnte. Es gibt nur eine Erklärung, dieselbe, die er so häufig wiederholt, daß es fast nur Idioten in der Welt gibt. Ich erwarte Sie mit Ungeduld bei mir. Manchmal erstickt mich fast ein unbefriedigtes Bedürfnis nach einer verwandten Natur wie Sie, um alles auszusprechen, was sich angesammelt hat."

Aus dieser begeisterten Anerkennung spricht deutlich der starke Eindruck, den das sommerliche Studium der Philosophie Schopenhauers auf den einundvierzigjährigen Dichter gemacht hatte; wir fühlen auch die Freude am Entdecken des ihm nahe verwandten Geistes und seine Liebe zu ihm. Dieses Urteil über Schopenhauer ist zwar nicht das einzige, aber von allen Aussprüchen Tolstois das ausführlichste und wohl auch wertvollste. Wenige Jahre später überfiel den Dichter eine furchtbare und sehr lang dauernde seelische Krise tief religiöser Natur, die ihn am Sinn des Lebens verzweifeln ließ. „Die Wahrheit war: das Leben ist eine Sinnlosigkeit." Tolstoi behauptet von sich, die Keime seiner religiösen Umwälzung hätten seit jeher in ihm gelegen; wir aber dürfen wohl mit Recht als stärksten Anstoß zu diesem seelischen Prozeß[2] den Einfluß Schopenhauers annehmen, der mit dem Studium auch seine Wirkung begann. Im Jahre 1874 nahm die Krise ihren Anfang, worüber eine Notiz aus seinem Tagebuche Auskunft gibt[3]:

„Es gibt eine Sprache der Philosophie, ich werde sie nicht sprechen. Ich werde eine einfache Sprache sprechen. Das Interesse für Philosophie ist allen gemeinsam, und alle sind Richter darin. Die philosophische Sprache ist erfunden, um der Entgegnung entgegenzuarbeiten. Ich fürchte nicht die Entgegnung, ich suche sie. Ich gehöre in kein Lager. Und ich bitte die Leser, in keines zu gehören. — Dies ist die erste Bedingung für die Philosophie. Den Materialisten muß ich schon im Vorworte entgegentreten. Sie sagen, daß es außer dem Erdenleben nichts gebe. Ich muß ihnen entgegentreten, denn wenn es so wäre, so hätte ich nichts zu schreiben. Nachdem ich fast

[2] So Richard Gebhard, „Schopenhauer und Tolstoi", I. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft (1912), S. 26.

[3] Birukoff, Bd. II, S. 326 f.

50 Jahre gelebt habe, bin ich zu der Überzeugung gekommen, daß das Erdenleben nichts gibt, und der kluge Mensch, der das Erdenleben ernst betrachtet: die Mühen, der Schrecken, die Vorwürfe, der Kampf — wozu das? Eine Art von Wahnsinn — wird sich sofort erschießen... und Hartmann und Schopenhauer haben recht. Aber Schopenhauer ließ es durchfühlen, daß es etwas gibt, weswegen er sich nicht erschossen hat. Dieses Etwas ist eben die Aufgabe dieses Buches. Wodurch leben wir? — Es ist die Religion."

Diese Sätze sollten das Vorwort für ein Werk sein, das den Gedanken von der Unentbehrlichkeit der Religion als der Grundlage des Lebens ausdrücken sollte. Wir sehen jetzt deutlich die Richtung, in welcher der Einfluß Schopenhauers wirkte; es war nicht die künstlerische, sondern die religiöse Saite, die in der Seele des Dichters widerklang. Er darf zu denen gerechnet werden, bei denen Schopenhauers Lehre zur Religion wurde, wofür als weiteres Zeugnis eine Bemerkung gegenüber Strachof angeführt werden kann, die er zwei Jahre vor Beginn seiner Krise machte[1]:

„Ich bin überzeugt, daß Sie nicht für eine rein philosophische Tätigkeit bestimmt sind. Ich sage „rein" zum Unterschiede von einer poetischen, religiösen Erklärung der Dinge. Denn die reine Verstandesphilosophie ist ein widerliches westliches Erzeugnis, und weder der Grieche Plato, noch Schopenhauer, noch die russischen Denker verstanden sie so."

Seine sich bis zu Selbstmordgedanken steigernde Verzweiflung am Sinn des Lebens trieb Tolstoi dazu, die mächtigsten Geister der Menschheit zu befragen — er nennt: Sokrates, Schopenhauer, Salomo und Buddha. Seine Schrift: „Meine Beichte", dieses unerhört freimütige Bekenntnis und der Niederschlag seiner schwersten Seelenkämpfe, setzt sich mit der abendländischen und indischen Weisheit auseinander über die Fragen: „Wozu lebe ich? Wozu begehre ich? Wozu handle ich? Ist in meinem Leben ein Sinn, der nicht zunichte würde durch den unvermeidlichen, meiner harrenden Tod?" Sein Suchen und Fragen findet keine Antwort, die ihn befriedigt, und die Schopenhauers lautet nach Tolstoi so:

„Das Leben ist das, was nicht sein soll — ein Übel, und der Übergang ins Nichts ist das einzige Gute im Leben."

---

[1] Birukoff, Bd. II, S. 264.

Der Dichter zitiert den Philosophen wörtlich, und zwar Teile der beiden letzten Abschnitte des vierten Buches vom ersten Bande der „Welt als Wille und Vorstellung“, und faßt dann den Inhalt des Zitats kurz in diese, ihn unbefriedigt lassende Antwort zusammen. Seine Ansicht von der Sinnlosigkeit des Lebens findet er bei Schopenhauer bestätigt, was freilich ein Irrtum ist. Schopenhauer hat nirgends von der Sinnlosigkeit des Lebens gesprochen. Für ihn besteht vielmehr der Sinn in der moralischen Tendenz des Lebens und letzten Endes in der gänzlichen Umkehrung und Verneinung unseres Wesens. „Denn im Grunde ist doch jede Individualität nur ein spezieller Irrtum, Fehltritt, etwas das besser nicht wäre, ja, wovon uns zurückzubringen der eigentliche Zweck des Lebens ist.“ Obwohl sich Schopenhauer an zahlreichen Stellen über die moralische Bedeutsamkeit und damit über den Sinn des Lebens geäußert hat, fand Tolstoi bei ihm nicht die mit brennender Seele gesuchte Antwort. Mit dem Ablauf der Krise kam er allerdings zur Erkenntnis, daß der eigentliche Zweck des Lebens Liebe und Entsagung sei, womit er aber nur das ausdrückte, was auch Schopenhauer als die Vorstufen zur Verneinung bezeichnet hatte.

Diese so mühe- und qualvoll errungene Einsicht wollte Tolstoi ernsthaft verwirklichen; ein mehr als dreißigjähriges, erschütterndes, aber vergebliches Ringen und Kämpfen mit den niederen Mächten seiner Seele setzte ein; denn seine Gesinnung wollte auch Tat werden. Sein Bedürfnis nach Erlösung und Verneinung in der Form der Liebe war ehrlich und bis zum letzten Atemzuge lebendig, aber die Erfüllung blieb ihm versagt, und deshalb erscheint uns sein Leben wie dasjenige Schopenhauers widerspruchsvoll. Das fast gänzliche Fehlen der Übereinstimmung zwischen Gesinnung und Tat hat Romain Rolland mit liebevollem Verständnis in die schönen Worte gekleidet:

> „Er ist der vollkommene Typus des freien Christen, der sein Leben lang einem Ideal zustrebt, ohne ihm je näher zu kommen.“

ÜBER DEN EINFLUSS SCHOPENHAUERS AUF DIE SCHÖNE LITERATUR.

Von

RICHARD GEBHARD (Berlin, früher St. Petersburg).

Der Zusammenhang Schopenhauers mit der schönen Literatur ist ein sehr enger. Als ausgesprochen künstlerisch veranlagter Geist schöpfte Schopenhauer aus den Werken der großen Dichter die reichsten Anregungen. Hiermit in Zusammenhang steht es, daß der Einfluß Schopenhauers auf die schöne Literatur der späteren Zeit sehr nachhaltig gewesen ist. Die folgenden Ausführungen sollen ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit einige Belege hierfür bringen.

Über den großen und entscheidenden Einfluß Schopenhauers auf Leo Tolstoi soll hier nicht gesprochen werden, da dieses Thema im I. Jahrbuche (1912) unserer Gesellschaft von mir bereits ausführlich besprochen ist.

In seinem Novellenzyklus „Die indische Lilie“ schildert Hermann Sudermann eine junge Weltdame, die Schopenhauer fleißig liest und vorgibt, eine Anhängerin seiner Weltanschauung zu sein. Auf dem Tische ihres Boudoirs liegt stets der „unvermeidliche“ Schopenhauer. Sie spricht häufig davon, daß die Geschlechtsliebe auf einer Illusion beruhe, und wie töricht es von dem Intellekt sei, sich von dem Willen zum Leben betrügen und foppen zu lassen. Die Ironie des Verfassers besteht nun darin, daß das Leben dieser Dame in keiner Weise diesen theoretischen Erwägungen entspricht, und daß sie diesem von ihr so scharf getadelten Betrug immer wieder zum Opfer fällt.

Daß Wilhelm Busch ein Anhänger Schopenhauers war, ist bekannt und auch aus der Biographie seiner Neffen Nöldeke zu ersehen. Leid und Ungemach, Mißerfolg, Pech bilden danach den Inhalt des menschlichen und tierischen Lebens. Verse wie z. B. der folgende:

> Die Schönheit dieser Welt verschwindet
> Und nur der Schmerz nagt, bohrt und mündet
> In diesen einen Knotenpunkt,

wären ohne Kenntnis Schopenhauers gewiß nicht hingeschrieben worden, denn sie sind ein Ausdruck des Schopenhauerschen Satzes, daß im Leben der Schmerz das Positive, die Freude dagegen nur ein Fehlen des Schmerzes sei. Die Predigt des Eremiten Krökel in „Knopp als Junggeselle“ ist eine humoristische Darstellung der Lehre Schopenhauers von der Nichtigkeit des Daseins. In „Kritik des Herzens“ und „Zu guter letzt“ findet sich manch feine Bemerkung über den Pessimismus und die Askese. Weniger bekannt dürfte es sein, daß Busch den Philosophen auch gezeichnet hat. In der Biographie Nöldekes und im zweiten Bande des „Humoristischen Hausschatzes“ befindet sich eine Bleistiftskizze Buschs, die Schopenhauer darstellt, wie er mit seinem Hunde spazieren

geht. Der Philosoph ist dem Beschauer mit dem Rücken zugekehrt. Die charakteristischen Eigenheiten der äußeren Erscheinung Schopenhauers, die kleine gedrungene Gestalt, die starken, seitlichen Haarbüschel sind karikierend hervorgehoben.

Zu den Anhängern Schopenhauers gehörte auch der als Literaturhistoriker bekannt gewordene Johannes Scherr (1817—1886). Für einen seiner Romane, „Nemesis“, wählte er als Motto einen Ausspruch Schopenhauers über die Nichtigkeit des Daseins. Der Inhalt des Romans ist sehr düster. Alle darin auftretenden Personen gehen elend zugrunde. In seinen anderen Romanen und Novellen kommt Scherr häufig darauf zu sprechen, daß die Geschlechtsliebe auf einem großen Betruge beruhe, daß aber naturgemäß diese Erkenntnis erst im späteren Alter von Bedeutung sein und das Verhalten des Menschen beeinflussen könne.

Von den Literarhistorikern unbemerkt blieb der Einfluß Schopenhauers auf Emile Zola.[1] In seinem Roman „La joie de vivre“ schildert er die Entwicklung eines gut und edel veranlagten jungen Mädchens. Der Übergang vom Kinde zur Jungfrau, die allmähliche Entwicklung der Geschlechtsreife in allen ihren körperlichen und seelischen Einzelheiten wird mit der diesem Schriftsteller eigenen schonungslosen Offenheit und Unerschrockenheit geschildert. Allmählich erwacht in dem jungen Mädchen der Geschlechtstrieb und zugleich die Liebe zu einem jungen Manne, mit dem sie zusammen aufwächst, der selbst ein pessimistischer Grübler und Anhänger Schopenhauers ist. In den nun folgenden Debatten und Unterhaltungen wird Schopenhauers Name oft genannt. Es fallen viele Schopenhauersche Schlagworte und Ausdrücke wie „la grande poésie noire de Schopenhauer“, „les ruses de la Volonté qui mène le monde“, „la bêtise aveugle de vouloir vivre“, „la délivrance par l'anéantissement“, „le refus d'engendrer des générations nouvelles“, „l'illusion du bonheur“, „la duperie de l'existence“ und andere. Wir hören aber auch manche spöttische Äußerung, wie „la vilaine bête de pessimisme“, und Schopenhauer führt in diesen Debatten den Spitznamen „le vieux“. Es folgt nun eine Reihe leidenschaftlicher Szenen gegenseitiger Anziehung und Abstoßung zwischen den beiden jungen Leuten, wobei aber das junge Mädchen im entscheidenden Augenblick durch eine ihr selbst unbewußte Kraft, über die sie sich nicht recht klar wird, vom letzten, entscheidenden Schritt stets zurückschreckt, und allmählich fühlt sie, wie der quälende Geschlechtswille von ihr zu weichen beginnt, es kommt über sie wie eine allmähliche Erlösung. Nach schweren inneren Kämpfen beschließt sie, auf eigenes Glück, auch auf das Mutterglück, zu verzichten. Sie widmet sich der Erziehung armer, kranker und verwahrloster Kinder und der Wohltätigkeit. Zum Schluß des Romans erscheint sie als eine Erlöste, und dieser Schluß ist ganz Schopenhauerisch:

„Elle berçait le petit Paul, elle riait plus haut, en racontant

[1] Vgl. aber jetzt das unten besprochene Werk von A. Baillot, p. 225 ff. [Anm. d. Herausg.]

plaisamment que son cousin l'avait convertie au grand saint Schopenhauer, qu'elle voulait rester fille afin de travailler à la délivrance universelle; et c'était elle, en effet, le renoncement, l'amour des autres, la bonté épandue sur l'humanité mauvaise. Le soleil se couchait dans la mer immense, du ciel pâli descendait une sérénité, l'infini de l'eau et l'infini de l'air prenaient cette douceur attendrie d'un beau jour à son déclin. Seule une petite voile blanche, très loin, mettait encore une étincelle, qui s'éteignit, lorsque l'astre fut descendu sous la grande ligne droite et simple de l'horizon. Alors il n'y eut plus que la tombée lente du crépuscule sur les flots immobiles. Et elle berçait toujours l'enfant, avec son rire de vaillance, debout au milieu de la terrasse bleuie par l'ombre . . . Elle s'était dépouillée de tout, son rire éclatant sonnait de bonheur."

Man erhält beim Lesen dieses Romans den Eindruck, als habe ihn Zola unter dem frischen Eindruck der von ihm eben erst aufgenommenen Schopenhauerschen Philosophie niedergeschrieben. Danach hätte Zola die Bekanntschaft Schopenhauers um das Jahr 1883 im Alter von etwa 43 Jahren gemacht. Weder in seinen früheren, noch in seinen späteren Romanen spricht er von Schopenhauer. Und in Wirklichkeit konnte auch die Kenntnis Schopenhauers auf den Inhalt und Charakter seiner Werke keinen wesentlichen Einfluß ausüben. Die Ansicht, daß das menschliche und tierische Leben in seinem Wesen Qual und Leid ist, hatte er sich von Jugend auf ohne jede Kenntnis Schopenhauers zu eigen gemacht. Der Mensch ist bei ihm keine Persönlichkeit, sondern ein willenloses Werkzeug in der Hand einer furchtbaren Macht, die ihn durch das Leben hetzt und treibt. Damit war die Schopenhauerische Stimmung in vollem Maße vorbereitet. Nun muß es ihn aber mit Genugtuung erfüllt haben, daß jetzt ein berühmter Philosoph erschien, der ihm bewies, daß seine Auffassung des Lebens als einer Stätte des Lasters, des Elends und des Schmutzes ganz richtig sei, daß die den Menschen beherrschende furchtbare Macht wirklich bestehe und „der Wille zum Leben" heiße, daß es aber zugleich aus dieser Qual einen Ausweg gebe, nämlich die Verneinung eben dieses Willens durch das von ihm gequälte Geschöpf, und es muß ihn gedrängt haben, nun einmal in einem Kunstwerke beides darzustellen, sowohl die schreckliche Macht des Willens, wie auch die Macht der Verneinung und Erlösung.

In seinem 1885 erschienenen Roman „Bel ami" schildert Guy de Maupassant einen gelehrten Sonderling, der immerfort über die Nichtigkeit des Daseins redet, insbesondere darüber, daß die Freuden der Liebe eitel und trügerisch sind, und zu dem an erotischen Ereignissen sehr reichen Inhalt des Romans die Rolle eines pessimistischen Chores spielt (etwa so wie der pessimistische Philosoph Jacques in Shakespeares „Wie es euch gefällt"). Schopenhauer wird nicht genannt, ist aber wohl gemeint. Wie groß aber in Wirklichkeit das Interesse Maupassants für Schopenhauer gewesen ist, beweist seine Erzählung „Auprès d'un mort". (Vgl. XIV. Jahrbuch 1927, S. 286.) Hier wird

unter anderem erzählt, wie nach dem Tode Schopenhauers das Gebiß aus dem Munde der Leiche quoll, und welch grauenhaften und unheimlichen Eindruck dieser Vorgang auf den Beschauer machte. Die Begebenheit ist wahrscheinlich erdichtet. Wahr aber ist, daß Schopenhauer ein künstliches Gebiß trug. Woher wußte das Maupassant? Offenbar hat er mit Leuten verkehrt, die (wie z. B. Heinrich Brockhaus, vgl. Jahresgabe für 1926, S. 199) mit Schopenhauer persönlich zusammengekommen waren und diesen physischen Mangel an ihm bemerkt hatten.

Da Maupassant Zolas Mitarbeiter und Freund und außerdem zehn Jahre jünger war, so ist anzunehmen, daß er die Anregung, sich mit Schopenhauer zu beschäftigen, von Zola erhalten hat. Soviel aber steht fest und muß hier, da die Literaturhistoriker diese Erscheinung übersehen haben, besonders erwähnt werden, daß der französische Naturalismus, dessen bedeutendste Vertreter Zola und Maupassant gewesen sind, und der lange Zeit in der europäischen Literatur tonangebend gewesen ist, mit Schopenhauers Weltanschauung in enger Verbindung steht.

Hat Henrik Ibsen Schopenhauer gekannt? In den vorhandenen Ibsenbiographien ist ein Beweis dafür, daß Ibsen Schopenhauer gekannt habe, nicht zu finden, wie denn überhaupt das Thema von Ibsens Belesenheit nicht erforscht ist. Die Weltanschauung Ibsens, der Pessimismus, verbunden mit der Verachtung des „Durchschnittsmenschen“ (bei Schopenhauer „Fabrikware der Natur“), erinnert an Schopenhauer. Aber die Übereinstimmung mit Schopenhauer fällt geradezu auf in einem der vollkommensten Dramen Ibsens, in „Rosmersholm“. Rebekka West, die Heldin dieses Dramas, hat von Natur einen „mutigen, freigeborenen Willen“. In ihr erwacht ein „wildes, unbezwingliches Begehren“ zu dem mit ihr in einem Hause lebenden Pfarrer Rosmer. Sie fühlt sich beherrscht von einem gewaltigen, mächtigen Willen, der in der Verfolgung seiner Ziele selbst vor Schandtaten nicht zurückschreckt. Dieser Wille hetzt sie gegen ihr besseres Bewußtsein rastlos vorwärts und ist sich nie genug:

> „Aber glaubt ihr denn, daß ich umherging und mit kalter, klügelnder Berechnung handelte! Bei jedem Schritt, den es vorwärts lockte und reizte, schien etwas in mir zu schreien: Jetzt nicht weiter! Nicht einen Schritt weiter! Und dann konnte ich es doch nicht lassen. Ich mußte noch ein kleinwinziges Etwas weiter. Nur noch ein klein wenig. Und dann noch etwas — und immer noch etwas —, und so ist es gekommen. Auf diese Weise geschieht so etwas stets... Es war über mir wie ein Sturm auf dem Meer. Es war wie einer jener Stürme, die wir zuweilen da oben im Norden um die Winterszeit haben. Es faßt einen und reißt einen mit sich, so weit es will. Kein Gedanke an Widerstand.“

Nun fühlt sie aber, wie dieser gewaltige Wille allmählich von ihr weicht, ohne daß sie sich in ihrem Bewußtsein über die Gründe dafür klar wird.

„Das häßliche, sinnliche Begehren, es blieb so weit hinter mir zurück. All diese tobenden Mächte versanken in Ruhe und Schweigen. Eine Geistesruhe kam über mich — eine Ruhe wie auf einem Vogelberg dort oben bei uns unter der Mitternachtssonne.“

Durch diese Geistesruhe ist sie erlöst oder, wie sie selbst es nennt, „geadelt“.

Einer der vielen Kritiker Ibsens hat einmal die Ansicht ausgesprochen, die Weltanschauung Ibsens sei der Buddhismus. Das kann wohl sein. Ausdrücke wie „Heimweh nach dem großen Nichts“, „die stille, frohe, wunschlose Glückseligkeit“, und manche andere, die sich gleichfalls in „Rosmersholm“ finden, deuten nach dieser Richtung. Aber dann muß die Frage aufgeworfen werden: Woher kannte Ibsen den Buddhismus? Anders als durch die Vermittlung Schopenhauers kann er ihn schwerlich kennen gelernt haben.

Überschauen wir noch einmal die angeführten Beispiele und versuchen wir, das Gemeinsame darin herauszufinden, so ist es neben der Theorie Schopenhauers über den Willen zum Leben und die Verneinung dieses Willens seine Darstellung der Geschlechtsliebe, die den größten Eindruck in der schönen Literatur gemacht hat. Und in der Tat ist diese Darstellung so interessant und packend, so reich an geistvollen und feinen Bemerkungen, so getragen von tiefer Menschenkenntnis, daß der Schriftsteller, der Dichter, der Künstler kaum an ihr vorübergehen kann, ohne von ihr etwas zu entlehnen oder gar ihrem Einfluß gänzlich zu verfallen. Hiermit in Zusammenhang steht es, daß der stärkste Darsteller des Geschlechtslebens, den es überhaupt gibt, Zola, einen entsprechend starken Eindruck von ihr erhielt.

Die Frage, ob dieser starke Einfluß Schopenhauers gut oder schlecht, erwünscht oder unerwünscht ist, braucht hier nicht untersucht zu werden, da das lediglich Sache persönlicher, subjektiver Einstellung ist. Seit Schopenhauers Weltanschauung besteht, hat es nie an Leuten gefehlt, die den Einfluß Schopenhauers als etwas Unerwünschtes und Verderbliches bezeichneten. Hier sei nur noch bemerkt, daß zu diesen Leuten neuerdings die russischen Bolschewisten gehören. Aus allen öffentlichen Bibliotheken und Lesehallen Rußlands ist er bereits entfernt, ebenso wie Kant, weil angeblich beider Weltanschauungen mit dem Marxismus unvereinbar seien, wobei aber von diesen beiden Schopenhauer infolge seiner schon bestehenden Popularität und leicht faßlichen Darstellung weit gefährlicher erscheint. In einer seiner großen Reden erklärte Trotzky einmal mit Nachdruck, daß der „Pessimismus“ in der Kommunistischen Partei nicht geduldet werden könne. Schopenhauer nannte er dabei nicht, hat ihn aber jedenfalls gemeint, denn eine andere Quelle für den Pessimismus als Schopenhauer läßt sich nicht wohl ausfindig machen. Dagegen ist Spinoza ein den Bolschewisten genehmer Philosoph. Aus diesem Grunde haben sie auch eine Beteiligung an der Spinozafeier in Amsterdam durch ihre Delegierten für möglich gehalten, während sie jede Ehrung Schopenhauers schroff ablehnen würden.

SCHOPENHAUER UND DE SANCTIS.

Von

FRANZ RIEDINGER (Jena).

Dankenswerterweise hat uns das XIV. Jahrbuch den Dialog von De Sanctis „Schopenhauer e Leopardi“ zugänglich gemacht, zudem noch mit einer Übersetzung, durch die nunmehr überhaupt erst die Möglichkeit gegeben ist, auch ohne Kenntnis des Italienischen den Dialog kennen zu lernen. Die von dem Herausgeber ausgesprochene Ansicht[1] über die Grundrichtung des Dialogs kann ich allerdings nicht teilen, sondern ich glaube, daß doch Schopenhauer recht gehabt hat, wenn er als Meinung von De Sanctis in der Hauptsache Zustimmung herausgelesen hat. Obwohl auch ich zunächst als Freund Schopenhauers durch den spöttischen Ton des Gesprächsteilnehmers D. unangenehm berührt worden war und Ablehnung vermutet hatte, so habe ich doch nach dem vollständigen Durchlesen im ganzen denselben Eindruck gehabt wie Schopenhauer.

Ob eine eindringende Untersuchung Belegstücke für die Auffassung liefern könnte, daß eine versteckte Ironie vorliegt, kann ich dahingestellt lassen: eine Ironie, die so verdeckt ist, daß sie sich nur dem ganz genau eindringenden Leser enthüllt, scheint mir zu unwahrscheinlich zu sein, denn bei wem von den Lesern der Rivista Contemporanea hätte damals De Sanctis ein so tiefes Eindringen voraussetzen können? Ich kann daher nicht glauben, daß eine vielleicht als möglich aufgewiesene Ironie der Absicht von De Sanctis entsprechen würde.

Schwankend wurde ich nur gemacht durch die Angabe[2], daß De Sanctis selbst in einem Briefe Schopenhauer einen Scharlatan genannt habe. Der Herausgeber hat die Freundlichkeit gehabt, mir die in Frage kommende Stelle des Briefes von De Sanctis an De Meis vom 26. Februar 1858 samt einer Übersetzung mitzuteilen. Ich lasse zunächst beides hier folgen:

> „Gl'intendenti ammireranno e l'originalità delle cose e la semplicità con cui le dici. E tu per essi scrivi e non per i profani. Camillo mi piace così com'è; così l'ho conosciuto, così l'amo, semplice e grande. E tanto più m'innamora di te, quanto il tuo tipo è più raro. Leggo ora il gran Schopenhauer, che proclama la sua grandezza ai quattro canti del mondo, ed il gran Wagner, il genio dell'avvenire, come modestamente si chiama, disdegnoso de'presenti che non lo comprendono. Con questi ciarlatani innanzi, quanto non ti debbo stimare, Camillo!“

---

[1] XIV. Jahrbuch, Seite VIII f.

[2] Ebenda, Seite IX.

Auf Deutsch:

> „Die Sachkundigen werden sowohl die Originalität der Dinge wie die Einfachheit, mit der Du sie sagst, bewundern. Und Du schreibst für sie und nicht für die Laien. Camillo gefällt mir so, wie er ist; so habe ich ihn kennen gelernt, so liebe ich ihn: einfach und groß. Und ich verliebe mich um so mehr in Dich, je seltener Dein Typus ist. Ich lese jetzt den großen Schopenhauer, der seine Größe nach allen vier Himmelsrichtungen hin ausruft, und den großen Wagner, den Genius der Zukunft, wie er sich bescheiden nennt, unwillig über die Zeitgenossen, die ihn nicht begreifen. Mit diesen Scharlatanen vor mir, wie sehr muß ich Dich nicht schätzen, Camillo!"

Was meint nun De Sanctis, wenn er Schopenhauer und Wagner *ciarlatani* nennt?

Das große Wörterbuch von Oskar Bulle und Giuseppe Rigutini (1. Bd., 5. Ausg., Leipzig u. Mailand, 1912) verzeichnet unter *ciarlatano* folgende Übersetzungen:

Charlatan
Schwätzer
Marktschreier
Quacksalber
Wunderdoktor
Prahlerischer, ruhmrednerischer Mensch
Aufschneider
Reklameheld.

Der Begriff des *ciarlatano* umfaßt also zwei recht verschiedene Bedeutungen, als deren Vertreter ich einerseits den „ruhmrednerischen Menschen" und anderseits den „Schwätzer" hervorhebe. Dem Ruhmrednerischen wird im wesentlichen nur vorgeworfen, daß er es an Bescheidenheit fehlen läßt, dem Schwätzer dagegen, daß er leichtsinnig oder gar wider besseres Wissen Belangloses oder gar Unwahres vorbringt; also an dem ersteren wird nur die Form getadelt, in der er von sich selbst spricht, an dem letzteren dagegen der Inhalt dessen. was er spricht.[3]

Hätte De Sanctis wirklich Schopenhauer als einen *ciarlatano* in der zweiten Bedeutung bezeichnen wollen, so müßte man allerdings annehmen, daß er die Schopenhauerschen Lehren für unrichtig gehalten habe. Hat er dagegen die erste Bedeutung im Sinne gehabt, so besagt diese Bezeichnung Schopenhauers nichts darüber, was De Sanctis von den Lehren Schopenhauers gehalten hat, sondern zeigt nur, wie er über

[3] Zur Gruppe des Schwätzers gehören noch von den oben aufgezählten Übersetzungen (der Charlatan muß beiseite bleiben) der Quacksalber, der Wunderdoktor und der Aufschneider; der Marktschreier steht auf der Grenze; die übrigen gehören zur Gruppe des Ruhmrednerischen.



die Art und Weise gedacht hat, in der Schopenhauer sich selbst in seinen Schriften beurteilt hat.

Prüft man nun den Zusammenhang, in dem De Sanctis den fraglichen Ausdruck gebraucht, so scheint es mir unzweifelhaft, welche Bedeutung er gemeint hat. Im vorletzten Satze der oben wiedergegebenen Briefstelle werden Schopenhauer und Wagner getadelt, weil sie sich selbst in unbescheidener Weise gepriesen hätten. Das wäre also *ciarlatano* in der ersten, nicht in der zweiten Bedeutung. Liegt nun ein Grund vor, anzunehmen, daß dagegen im letzten Satze die zweite Bedeutung gemeint sei? Ich wüßte nicht. Man könnte zwar noch vermuten, daß sich der letzte Satz vielleicht überhaupt nicht an den vorletzten anknüpft, sondern an vorher in dem Briefe ausgesprochene Gedanken, daß also vielleicht Schopenhauer und Wagner nicht wegen ihrer Unbescheidenheit als ciarlatani bezeichnet seien, sondern im Hinblick auf ein vorher über den Inhalt einer Arbeit von Camillo de Meis abgegebenes Urteil. Jedoch auch eine solche Vermutung wäre unberechtigt. Ich verdanke dem Herausgeber folgende Mitteilung über den vorhergehenden Teil des Briefes:

> „In seinem Briefe vom 26. Februar 1858 schreibt De Sanctis seinem Freunde De Meis lobend über einen von letzterem geschriebenen Artikel, dessen Unvollkommenheit De Meis vorher ihm gegenüber entschuldigt hatte. Nach längeren Ausführungen über die Vorzüge der Schreibart des Freundes (Camillo mit Vornamen!) schließt De Sanctis:“

Daran schließt sich dann die oben wiedergegebene Stelle. Es handelt sich also sicherlich nicht darum, daß De Meis Schopenhauer und Wagner an Richtigkeit dessen übertroffen hätte, was er vorgetragen hatte, sondern nur um die Bescheidenheit in der Beurteilung seiner eigenen Leistung.

Kurz: ich sehe keinen Grund, anzunehmen, daß Schopenhauer die wahre Absicht von De Sanctis verkannt hätte!

DAS MOTTO DER DISSERTATION VON 1813.

Von

FRIEDRICH BÄHR (München).

Die zweite, im Jahre 1847 erschienene Auflage der Abhandlung „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" trägt als Motto in griechischer Sprache die Schwurformel der Pythagoreier: „Bei ihm (nämlich Pythagoras) sei es geschworen, der uns offenbart hat die heilige Vierzahl, darinnen sich birgt der ewig strömenden Natur Quelle und Wurzel." Daß Schopenhauer durch diesen Leitspruch auf einen inneren Zusammenhang seiner Abhandlung mit der pythagoreischen Tetraktys habe hindeuten wollen, ist ausgeschlossen; eine Anknüpfung an die Zahlen-Symbolik und -Mystik der Pythagoreier lag ihm ferne. Das Motto verdankt seine Wahl doch nur dem Umstande, daß die in ferne Dämmerungszeit philosophischen Denkens zurückführenden, vom Zauber des Geheimnisvollen umwobenen griechischen Verse durch die Worte „Vierzahl" und „Wurzel" einen äußeren Anklang an den Titel der Abhandlung schufen. So verhaßt Schopenhauer jede marktschreierische Buchhändler-Anpreisung war, ein so feines Verständnis hatte er für den Wert eines gut gewählten, anregenden und einprägsamen Titels und Mottos für ein Werk. Die Titel und Leitsprüche der einzelnen Werke Schopenhauers, weit entfernt, etwa den Beigeschmack des Zugmittels zu haben, üben eine gewaltige Anziehungskraft schon auf den Neuling aus, wie jeder Schopenhauer-Jünger bestätigen wird.

Auf dem Titelblatt der ersten, im Oktober 1813 erschienenen Auflage der Abhandlung findet sich kein Motto. Aus dem Briefe jedoch, den Schopenhauer am 24. September 1813 zusammen mit der noch nicht gedruckten, als Promotionsschrift dienenden Abhandlung an den Dekan der philosophischen Fakultät in Jena gesandt hat, geht hervor, daß er damals seiner Dissertation eine Stelle aus Seneca als Leitwort vorgesetzt, aber eben hierüber Bedenken bekommen hatte. Er bittet in dem — in lateinischer Sprache verabfaßten — Briefe die Mitglieder der Fakultät, „ihm es nicht zu verschweigen, wenn ihnen etwas an seiner Abhandlung anstößig erscheine, wie er es zum Beispiele von den als Motto gewählten Worten Senecas befürchte, wenn freilich sie der Geistesrichtung, worin er die ganze Abhandlung verfaßt habe (— ei menti, qua totam dissertationem conscripsi —), am besten entsprächen; sie ließen in mannigfacher Weise eine gehässige Auslegung zu, und sich um die Bosheit des großen Haufens nicht zu scheren, könne sich nur erlauben, wer bereits gesichertes Ansehen genieße." Schopenhauer hat dann das Motto bei der Veröffentlichung seiner Dissertation tatsächlich weggelassen, ebenso eine Vorrede, die, wie er in dem Briefe an die Fakultät schreibt, vielleicht den Eindruck machen konnte, sie sei „parum gravis" = zu wenig bedeutend (oder vielleicht = nicht streng wissen-

schaftlich gehalten). Ob Schopenhauer sich zu diesen Weglassungen völlig aus eigenem Antriebe entschlossen oder ob sich die Fakultät irgendwie gegen Motto und Vorrede geäußert hat, ist nicht bekannt. Die im Jahrbuche 1922, Seite 96 ff. veröffentlichten Akten über Schopenhauers Doktorpromotion enthalten keine Meinungsäußerung der Fakultät in der angegebenen Richtung. Das Schreiben der Fakultät, das die Absendung des Diplomes an Schopenhauer begleitet haben wird, ist weder in der Reinschrift noch im Entwurfe erhalten. Wie der bezeichnete Aufsatz im Jahrbuche 1922 ersehen läßt, könnte man aus der Fassung des letzten Absatzes des § 40 der Dissertation vermuten, daß eine im Gutachten des Fakultätsmitgliedes Prof. Dr. Voigt ausgesprochene Bemerkung über Schopenhauers Stellung zu der Euklidischen Beweisführung zur Kenntnis Schopenhauers gelangt sei und ihn veranlaßt habe, an der angegebenen Stelle den Wortlaut der Dissertation vor ihrer Veröffentlichung zu ändern. Die Möglichkeit, daß die Fakultät Wünsche oder Ratschläge auf einem nicht aktenmäßig festgestellten Wege hat Schopenhauer zugehen lassen, ist also keinesfalls auszuschließen.

Im Jahrbuche für 1927 wird die Frage aufgeworfen, ob sich das ursprünglich für die Dissertation beabsichtigte Motto noch feststellen läßt. Nach Gwinner sollen es die Worte gewesen sein: „Somnia narrare vigilantis est“. Diese Annahme ist wohl darauf zurückzuführen, daß Schopenhauer im Texte der Dissertation, am Ende des § 58, dieses Seneca-Wort verwendet. Wie schon an anderen Stellen der Dissertation (§ 43 vorletzter Absatz am Ende; § 46 am Ende), so deutet Schopenhauer auch in den letzten Sätzen des § 58 an, daß die rein erkenntnistheoretischen Ausführungen, auf die sich seine Abhandlung beschränke, nur das Vorspiel eines das ganze Gebiet der Philosophie umfassenden Gedankenganges seien; wenn er diesen vielleicht einmal zum Gegenstande einer „größeren Schrift“ mache, dann werde sich deren Inhalt zu dem der gegenwärtigen verhalten „wie Wachen zum Traum“; doch dürfe man diesen Ausdruck nicht zum Nachteil seiner Abhandlung mißdeuten, denn wie Seneca sagt: „Wer seinen Traum erzählen will, muß erwacht sein“. Schopenhauer will damit zwar betonen, daß seine Abhandlung als wohlüberlegt und in den Plan eines umfassenden Philosophiesystemes gehörend zu würdigen sei und keineswegs einen bloßen flüchtigen und vereinzelten Einfall darstelle; immerhin kommt aber der Anführung der Seneca-Worte nur eine eben auf diesen Zusammenhang beschränkte Bedeutung zu. Daß diese Seneca-Stelle als Leitspruch für die ganze Abhandlung gedacht und für die Geisteshaltung Schopenhauers bei deren Verabfassung kennzeichnend sein soll, leuchtet nicht ein; noch weniger, wie sie zu Befürchtungen mannigfacher Möglichkeiten übelwollender Auslegung hätte Anlaß geben können. Man wird also, wie dies auch der Fragesteller im Jahrbuche 1927 getan hat, die Annahme Gwinners als unzureichend begründet ablehnen müssen.

Solange sich keine weiteren Tatsachen feststellen lassen, als die oben erwähnte briefliche Äußerung Schopenhauers, bleibt man auf Ver-

mutungen angewiesen. Hierbei ergibt sich noch die Schwierigkeit, daß der Ausdruck Schopenhauers: „ei menti, qua totam dissertationem conscripsi“ nicht eindeutig ist. „Mens“ kann hier ganz allgemein „Geisteshaltung“, „Grundstimmung des Geistes“ heißen; es kann aber auch in wesentlich engerem Sinne „Absicht“, „Zweck“ bedeuten, so daß also für die Auslegung dieser Briefstelle ein ziemlich weiter Spielraum bleibt. Andererseits wird man bei der Suche nach einer Seneca-Stelle, die den beiden aus Schopenhauers Brief sich ergebenden Voraussetzungen entspricht, zunächst davon ausgehen dürfen, daß eine Lesefrucht, die ein Schriftsteller als Leitspruch für sein Erstlingswerk wählt, auf ihn besonderen Eindruck gemacht, sich seinem Geiste eingeprägt haben wird, daß also mit einiger Wahrscheinlichkeit damit gerechnet werden kann, er werde diese Worte auch noch sonstwie in seiner schriftstellerischen Laufbahn verwertet haben.

Unter den Seneca-Worten, die Schopenhauer in seinen Werken als Belegstellen anführt, findet sich nun tatsächlich eines, worauf die beiden gekennzeichneten Voraussetzungen zuzutreffen scheinen. Es ist der aus Seneca de vita beata I 4 entnommene Satz: „Unusquisque mavult credere quam judicare“ = „Der Mensch glaubt lieber als daß er urteilt“. Schopenhauer verwertet diesen Sinnspruch an zwei Stellen: in der (von ihm nicht veröffentlichten) „Eristischen Dialektik“ im Kunstgriff 30 (D VI, Seite 420) und in einem handschriftlichen Zusatze, den er in seinem Handexemplare der „Parerga und Paralipomena“ im Kapitel XXII der „Vereinzelten Gedanken“ bei § 266 seinen Ausführungen über das Selbstdenken nachträglich beigefügt hat und der nach seinem Tode in den Text der späteren Ausgaben aufgenommen worden ist (D V, Seite 541, Z. 35).

Insoweit als der eben angeführte Ausspruch Senecas die gewohnheitsmäßige Denkträgheit und die weitgehende Denkunfähigkeit der großen Masse und das hieraus entspringende Bedürfnis des Durchschnittsmenschen nach geistiger Anlehnung zum Gegenstande hat, steht er im Einklange mit zahlreichen Äußerungen des Geistesaristokraten Schopenhauer, der sich seiner ungeheueren geistigen Überlegenheit und seiner staunenswerten Selbständigkeit des Denkens schon frühe bewußt geworden war und dies als Universitätsstudent auch in seiner Stellungnahme gegenüber den angehörten Vorlesungen bewiesen hatte; man vergleiche z. B. seine Randbemerkungen zu Fichtes und Schleiermachers Vorlesungen; Grisebach, Schopenhauer, 1897, Seite 285; Gwinner, Arthur Schopenhauer, 1922, Seite 47. Dafür, daß sich Schopenhauer um jene Zeit herum, als er seine Arbeit bei der philosophischen Fakultät einreichte, mit dieser Unlust der meisten Menschen zum Denken und Überlegen beschäftigt hat, bietet einen Beweis seine in der „Genesis des Systems, 1. Teil“ unter § 91 abgedruckte Aufzeichnung D XI, Seite 68, Z. 11. In diesem Sinne, als Beleg für die geistige Unselbständigkeit der Vielen, verwendet Schopenhauer den Seneca-Ausspruch an den beiden oben bezeichneten Stellen. Doch sein Inhalt besagt mehr: auch der über

den Durchschnitt ragende, ja selbst der ausgezeichnete Geist unterliegt immer wieder der Neigung, in seiner Denkarbeit Halt zu machen vor überlieferten, ohne tiefschürfendes Urteil als richtig hingenommenen Begriffen und Anschauungen; bald hier, bald da läuft er unversehens in das bequeme Geleise des Hergebrachten, scheinbar Selbstverständlichen ein oder läßt sich durch eine Beweisführung überzeugen, die einer eindringenden Prüfung nicht standhalten könnte. Ohne daß man sich selber darüber klar ist, glaubt man statt zu urteilen. Nur von Zeit zu Zeit gelingt es einem auserlesenen Selbstdenker, einen Irrtumsherd aufzudecken und der Menschheit eine neue Wahrheit zu schenken. Eine solche Großtat hatte auf philosophischem Gebiete der „erstaunliche Kant" vollbracht, als er in seiner Kritik der reinen Vernunft die Grundlagen des menschlichen Erkenntnisvermögens, an dessen unbegrenzte Gültigkeit bis dahin auch die größten Geister unbedenklich geglaubt hatten. mit unerbittlicher Schärfe beurteilt und abgegrenzt hatte. Auf seinen Schultern stehend und im Geiste seiner Kritik weiterarbeitend, hatte Schopenhauer die Dissertation geschrieben. So bedeutet der Leitspruch aus Seneca das Bekenntnis zum Kritizismus und gegen den Dogmatismus, und mit Recht konnte Schopenhauer sagen, daß die Seneca-Worte der Geisteshaltung, in der er die Abhandlung verfaßt habe, vorzüglich entsprächen.

Im § 3 der Dissertation spricht Schopenhauer über den „Nutzen, den diese Untersuchung haben könnte" und legt dar, daß die scharfe Unterscheidung der einzelnen Formen, in denen der Satz vom zureichenden Grunde sich äußert, für die Deutlichkeit und Bestimmtheit im Philosophieren vorteilhaft sein und Mißverständnisse und Zweideutigkeiten hintanhalten werde. „Auch hier muß uns ein Weniges, aber mit Sicherheit und unumstößlicher Gewißheit besessen, lieber sein als ein Vieles, großenteils auf Redekunst, Imponieren und Behaupten gebaut, dessen Genuß daher jeden Augenblick von der unbestochenen und unerschrockenen Kritik gestört werden kann." Die Unterscheidung zwischen „credere" und „judicare" liegt hier klar zutage. Und nunmehr bringt Schopenhauer in diesem § 3 Ausführungen, die für die Absicht bezeichnend sind, der er mit seiner Dissertation vorarbeiten, die er aber, weil sie streitbarer Art war, vorerst nicht offen kundgeben wollte. „Er ist" — so schrieb Goethe über ihn am 24. November 1813 an Knebel — „mit einem gewissen scharfsinnigen Eigensinn beschäftigt, ein Paroli und Sixleva in das Kartenspiel unserer neueren Philosophie zu bringen." Mit vorsichtiger Bescheidenheit und ohne Nennung von Namen wendet sich Schopenhauer im § 3 gegen die Dunkelheit und Schwerverständlichkeit „der Philosophen" und fährt dann fort: „Oder könnte es gar Zeiten geben, welche die Verständlichkeit und folglich den Verstand scheuten und flöhen? Eine solche Zeit könnte nun in sich recht glücklich, ja sogar religiös und tugendhaft sein, nur nimmer philosophisch." Und ebenso zurückhaltend heißt es im Schlußparagraphen 59: „Daß seit Kant die Begriffe Grund und Folge, Prinzip und Prinzipiat usw. noch

viel unbestimmter und ganz und gar transzendent gebraucht sind, weiß jeder, dem die neueren philosophischen Schriften bekannt sind. Ich habe aber meine Beispiele, wenn sie gleich weniger grell sind, lieber aus Kants eigenen Schriften genommen, weil es nicht meine Absicht war, zu kritisieren, sondern nur meine Meinung durch Beispiele zu erläutern." Worauf all dies hinzielte, ergibt sich klar aus der zweiten Auflage der Abhandlung: es sollte auf die wissenschaftliche Unhaltbarkeit jener philosophischen Richtungen hingewiesen werden, die sich in das, von Schopenhauer später als ‚Illuminismus' bezeichnete Gebiet hineinwagten. (Vgl. Parerga und Paralipomena, 2. Bd., Kap. I, § 10.) Nur der „objektiv-erkennende Intellekt", nur die streng und ehrlich nach dem Satze vom zureichenden Grunde vorgehende Erkenntnis sollte einer Philosophiewissenschaft als Werkzeug dienen dürfen; wer sich hieran nicht hielt, der versündigte sich gegen die große Errungenschaft Kants und versuchte als Philosophie auszugeben, was als Glaube bezeichnet werden muß. In Friedrich Heinrich Jacobi, in Schelling und auch in Fichte sah Schopenhauer die Männer, die vor allem in dieser Weise gegen den Geist wahrer Philosophie verstießen; das „Absolutum", die „intellektuale Anschauung", die zum „Vermögen des Übersinnlichen" umgegossene Vernunft waren nach seiner Meinung die Schleichwege, auf denen der Glaube an den „lieben Gott" in die, von den Kathedern herab gelehrte Philosophie wieder eingeschmuggelt und „die Gegenstände der Landesreligion für Ergebnisse der Philosophie ausgegeben" wurden. Der Kampf gegen diese Art des Philosophierens durchzieht die ganze zweite Auflage; die Absicht dieses Kampfes beseelte Schopenhauer bereits, als er die Dissertation schrieb. Takt und Klugheit verboten ihm, einer Fakultät, die Fichte und Schelling zu ihren früheren Zierden zählte, eine Promotionsschrift mit Angriffen gegen diese Männer vorzulegen, und auch die scharfe Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Glauben ausdrücklich in der Dissertation als ein Ziel zu bezeichnen, dem sie dienen sollte, wäre nicht eben zweckmäßig gewesen. Als Motto aber paßten die oben angegebenen Seneca-Worte, in denen das Wort „credere" ja auch die Bedeutung des Glaubens an religiöse Dogmen annehmen kann, tatsächlich sehr gut zu der Absicht, in der die Dissertation verfaßt war.

Der dargelegten Vermutung dienen als beachtenswerte Stütze die im Jahre 1813 geschriebenen Aufzeichnungen Schopenhauers, die in der „Genesis des Systems, 1. Teil" unter §§ 46 und 47 abgedruckt sind: D XI, Seite 23 ff. Schopenhauer spricht sich hier tadelnd über die Schellingsche Naturphilosophie aus, die eine „Babelsche Verwirrung der Sprachen gebe" und im Gegensatze zum Kritizismus und zur wahren Philosophie stehe, und äußert sich im Anschlusse daran über die Tatsache, „daß die Menschen, wenige tiefe Denker ausgenommen, sich auf die ihnen wichtigsten Fragen, nämlich die transzendenten, mit Antworten begnügen, die alle bei näherer Betrachtung Widersprüche oder wenigstens die größten Schwierigkeiten, Lücken und Dunkelheiten mit sich

führen" und daß der Verstand, um zur Ruhe zu kommen, dann eben seine Befriedigung im Glauben suche, allerdings ohne endgültigen Erfolg. Der § 47 liest sich geradezu wie ein kleiner Aufsatz über den Gedanken: „Der Mensch glaubt lieber als daß er urteilt".

Daß dieser Seneca-Ausspruch als Leitsatz für eine Promotionsarbeit mannigfach „gehässige Auslegung" zuließ, bedarf keiner weiteren Ausführung. Er konnte den Doktoranden Schopenhauer dem Vorwurfe sowohl unpassenden Dünkels wie auch glaubensfeindlicher Gesinnung aussetzen. Schopenhauer, dem es darum zu tun war, seine durch die Zeitverhältnisse ohnehin hinausgezögerte Promotion ohne Weiterungen zu erreichen, wollte sich und vielleicht auch den „doctissimis acutissimisque philosophis" der Universität Jena keine Schwierigkeiten bereiten, weshalb er von vorneherein erklärte, auf dem Motto nicht zu bestehen, wenn sich die Fakultät daran stoße.

Aus allem Dargelegten ergibt sich auch ohne weiteres, warum Schopenhauer die für die erste Auflage der Abhandlung ursprünglich vorgesehenen, dann weggelassenen Seneca-Worte auch der zweiten Auflage nicht als Motto vorgesetzt hat. Die zweite Auflage bedurfte wahrlich keiner Andeutung ihres Zieles. Sie ging mit Keulenschlägen gegen alles vor, was die Grenzlinie zwischen Glauben und Urteilen zu verwischen sich herausnahm. Da erdröhnte die „feste, mitunter etwas rauhe Stimme des Alten", dem „die Indignation aus allen Poren quoll" und der aufs unverhohlenste seinen Spott ausgoß über die Philosophieprofessoren, „die jede Messe die neuesten Berichte über den lieben Gott mitteilen". Der Seneca-Spruch, der bei der ersten Auflage dem denkenden Leser ein wertvoller Wink sein konnte, hätte in der zweiten Auflage nur matt geklungen und seine Wirkung verfehlt.

DAS RÄTSEL DER TURANDOT.

Verehrter Freund!

Sie waren so freundlich, mir bei unserem neulichen Zusammentreffen mitzuteilen, daß von den im Jahrbuch 1927 gestellten „zwei Aufgaben für die Schopenhauer-Philologie“ die eine gelöst sei, betr. Motto aus Seneca, die andere jedoch nicht: „Das Rätsel der Turandot“. Ich glaube dieses Rätsel gelöst zu haben, und zwar scheint es mir sehr leicht zu sein; die Schwierigkeit, die etwa bisher der Lösung entgegenstand, liegt wohl nur in der Meinung, ein solch tiefer Geist wie Schopenhauer müsse auch immer einen recht abstrakten und tiefen Begriff zum Gegenstand eines Rätsels machen, wenn er einmal ein solches aufgibt. Aber das Rätselaufgeben in Gedichtform gehörte doch zum harmlosen Unterhaltungsstyl der damaligen Zeit (siehe Goethe, Schiller, Schleiermacher, Byron u. a.), und Schopenhauer hatte auch leichtere, gesellschaftlich-unterhaltende Talente, die er nur leider vergraben mußte.

Ich glaube also, um zur Sache zu kommen, des Rätsels Lösung ist: „Der Feuerfunke“. „Feuerfunke“ passt genau auf jeden der sechs Verse. Sehen wir zu:

1. Ein Kobold ist's, zu unserm Dienst geworben,
   Uns beizustehn, in uns'rer vielen Noth.
   Im Elend wären Alle wir gestorben,
   Ständ' er uns nicht tagtäglich zu Gebot.

1. In unserem Dienst wird er zum wohltätigen Feuer. Wir würden ohne ihn somit nicht die Dunkelheit besiegen, nicht kochen können, müßten bei Kälte erfrieren etc.

2. Doch strenger Zucht bedarf's, ihn zu regieren,
   Daß stets gefesselt bleibe seine Macht;
   Man darf ihn aus den Augen nicht verlieren,
   Ihn keine Stunde lassen außer Acht.

2. Damit er nicht zur entfesselten Flamme wird.

3. Denn seine Art ist Teufelslist und Tücke:
   Er brütet Unheil, sinnet auf Verrath;
   Er stellet unserm Leben nach und Glücke,
   Bereitet langsam grausenvolle That.

3. Durch seine Fähigkeit sich rasch zur Flamme, zum Feuer, zur Feuersbrunst zu entfachen; das Wort „Glücke“ ist vielleicht des Reimes wegen untergeschlüpft. „Ungereimt“ ist es auch sonst nicht, denn mit dem Leben, dem Hab und Gut, welches das Feuer verzehrt, schwindet auch unser Glück. Bei „Bereitet langsam

grausenvolle That“ mag der Gedanke an den Scheiterhaufen mitgespielt haben. Bei diesem und dem folgenden Vers, der dem Feuerfunken einen persönlichen Willen zuzuschieben scheint, muß man nicht vergessen, daß von einem „Kobold“ die Rede ist.

4. Gelingt es ihm, die Fesseln zu zerbrechen,
   Und wird des lang beseufzten Zwangs er los;
   So eilt er, für die Knechtschaft sich zu rächen,
   Und seine Wuth ist, wie sein Jubel, groß.
5. Er ist nun Herr, und wir sind seine Knechte:
   Umsonst ist jeglicher Versuch fortan,
   Zurückzubringen unsre alten Rechte:
   Der Zwang ist aus, gebrochen ist der Bann.
6. Des Sklaven wilde Wuth ist losgebunden,
   Sie füllet Alles jetzt mit Tod und Graus:
   In kurzer Frist, in wenig Schrekkenstunden,
   Verschlinget sie den Herren und sein Haus.

4. Hier ist der Funke zur Flamme,
5. zum Flammenmeer geworden.
6. Jedes Wort ist klar. Man könnte sich an dem Wort „Jubel“ stoßen, aber dann müßte man auch die „Wuth“ beanstanden. Und daß das „Feuer wütet“ ist ein längst allgemein gebrauchter, übertragener Ausdruck. Warum, wenn wir von der „Wuth der Flammen“ reden, sollen wir nicht auch, wenn sie mit ihren Feuerzungen, wie befreit, gegen den Himmel wogen, von ihrem „Jubel“ reden; es kommt etwas wie Poesie in das harmlose Rätselgedicht.

Vielleicht äußern Sie gelegentlich einmal Ihre Ansicht Ihrem, Sie herzlich grüßenden

Unterschondorf. Dr. HANS PFITZNER.

DAS RÄTSEL DER TURANDOT.
(PARERGA UND PARALIPOMENA, II. Band, „Einige Verse").

Für dieses Rätsel gibt es eine Lösung, die zweifellos Zeile für Zeile zutrifft und die mir trotzdem nicht die richtige zu sein scheint. Sie lautet: „Das Feuer". Wenn diese Lösung die von Schopenhauer im Auge gehabte wäre, dann müßte das Rätsel nur als eine Umschreibung des Schillerischen „Wohltätig ist des Feuers Macht" usw. bezeichnet werden. Überdies weist die Überschrift „Rätsel der Turandot" geradezu auf die „Parabeln und Rätsel" Schillers hin, zu denen ja auch die drei in „Turandot" verwendeten Rätsel gehören; unter diesen „Parabeln und Rätseln" findet sich unter Nr. 11 eines, dessen Lösung ebenfalls „das Feuer" lautet („Ich wohne in einem steinernen Haus" usw.) und mit dem sich Schopenhauer kaum hat in Wettbewerb stellen wollen. Ich kann mir nicht vorstellen, daß einem Manne wie Schopenhauer, wenn er tatsächlich das Feuer zum Gegenstande eines Rätsels hätte machen wollen, die gedankliche und dichterische Überlegenheit des Schillerischen Rätsels hätte entgehen können; man stünde hier nach des Rätsels Lösung — vor einem Rätsel.

Der Kenner Schopenhauers sucht unwillkürlich nach einem Lösungsworte, das mit der Philosophie Schopenhauers zusammenhängt. Der nächstliegende Gedanke, den „Willen" als Lösung zu nehmen, scheitert an der ersten Strophe des Rätsels, da nach der Lehre Schopenhauers vom Willen unmöglich gesagt werden könnte, er sei „zu unserem Dienst geworben, uns beizustehen in unserer vielen Not". Das nämliche muß von einer Lösung gelten, die sonst vielleicht annehmbar wäre: „Egoismus". Es gibt Weltanschauungen, von deren Standpunkt aus der Egoismus sehr wohl als eine dem Menschen verliehene Eigenschaft, als eine Gabe bezeichnet werden kann, die ihm das Dasein ermöglichen soll, aber teuflische Gefahren in sich birgt. Aber gerade für Schopenhauer, nach dessen Lehren der Egoismus „jedem Dinge in der Natur *wesentlich* ist", also keinesfalls eine von außen her kommende Gabe, wäre die Umschreibung dieser aus dem Wesenskern entspringenden Gesinnung als eines „zu unserem Dienste geworbenen Kobolds" eine ganz schiefe Wendung, die er nimmermehr gebraucht hätte.

Lösungen, die auf eine „Leidenschaft" („Zorn" u. dgl.) hinauslaufen, sind wegen der ersten Strophe auf jeden Fall als unrichtig zu bezeichnen.

„Zu unserem Dienst geworben" ist nach Schopenhauer der Intellekt, nicht der Wille. Man könnte also vielleicht an den „Intellekt" selbst, oder an eine besondere Form, etwa die „Phantasie" denken; die Gefahr, die nach Brechung der Fesseln droht, wäre dann der „Wahnsinn". Manche Stellen des Rätsels scheinen dieser Lösung recht günstig zu sein, bei anderen wirkt sie ziemlich gezwungen.

Statt einer überzeugten und überzeugenden Antwort finde ich daher nur ein entsagendes „non liquet“.

Es darf übrigens zugegeben werden, daß das Rätsel, mag seine von Schopenhauer im Auge gehabte Lösung sein welche sie wolle, kein Musterstück seiner Gattung ist. Derartige Rätsel sollen den Gegenstand oder das Abstraktum, das ihre Lösung darstellt, in einer Reihe von Bildern uns gleichzeitig offenbaren und verhüllen, wie eine Schleiertänzerin in rascher Folge immer wechselnder Bewegungen und Beleuchtungen uns ihre Gestalt zeigt und doch nicht zeigt, so daß man hinter der verwirrenden Vielheit des Scheines das wahre gemeinsame Eine zu erraten immer neu angestachelt wird. Das Schopenhauerische Rätsel aber enthält trotz seiner Länge doch nur e i n e n Gedanken, der sich in dem Distichon unterbringen läßt: „Halt mich im Zaum, und ich dien' dir, ein unentbehrlicher Helfer — Aber entrinn' ich der Fron, werd' ich dein tödlicher Feind!“ Daß hier sich die Möglichkeit vieler Lösungen bietet, was stets ein Fehler eines Rätsels ist, liegt auf der Hand. Und da nach Schopenhauers eigenen Worten in diesem zweideutigen Leben auch in ernsthaften Dingen ein Scherz erlaubt sein mag, so soll dem Leser denn eine, allerdings von Schopenhauer ganz bestimmt nicht gewollte „Nebenlösung“ verraten werden, die freilich nur „ad hominem“, nicht „ad rem“ überzeugend wirkt: Für einen richtigen Münchener lautet des Rätsels Wort: das — Bier.

F. BÄHR (München).

DER SCHOPENHAUER-SCHRIFTSTELLER O. F. DAMM.

Vor zehn Jahren, am 30. Oktober 1917, erlag innerhalb von fünf Tagen in Essen an der Ruhr einer schweren Grippe der Schopenhauer-Schriftsteller Dr. phil. Oskar Friedrich Damm. Es dürfte an dieser Stelle die Mitglieder und Freunde der Schopenhauer-Gesellschaft interessieren, einiges von diesem wackeren Schopenhauer-Verehrer zu erfahren.

Damm war als Sohn des Elfenbeinkünstlers Moritz Damm in Dresden am 28. November 1866 geboren; seine Mutter Julie, geborene von Siebert, war Deutschrussin und stammte aus Reval. 1879 wurde Damm in das Gymnasium „Zum heiligen Kreuz" in Dresden aufgenommen; er bestand dort 1887 das Abiturientenexamen. Darauf begann er seine Studien an der Universität in Leipzig, mußte aber, durch äußere Umstände gezwungen, dieselben einige Jahre unterbrechen. Er nahm eine Stelle als Redakteur am „Chemnitzer General-Anzeiger" an, verheiratete sich 1892 mit Magarete Feller, und lebte fernerhin als Redakteur an Tageszeitungen in Hagen i. W., dann in Bad Ems. Später ging er an die „Leipziger Illustrierte Zeitung" und nahm das Studium wieder auf, diesmal an der alma mater in Halle a. S., wo er im Mai 1900 den Doktorgrad erwarb. Einige Jahre war er dann im Bongschen Verlag in Berlin tätig und redigierte dort das Blatt „Für alle Welt". Von 1905 bis 1908 war er als Nachfolger Emil Petschkaus Chefredakteur von „Reclams Universum" in Leipzig; darauf trat er in den Verlag von W. Girardet in Düsseldorf ein und bekleidete zuletzt im Girardetschen Stammhause in Essen den Posten des Chefredakteurs der „Wochenschau".

Dr. Damm schrieb bereits als Gymnasiast und junger Student Artikel für das „Dresdener Journal", und in Dresden lebte auch der Mann, der Damms Interesse für Arthur Schopenhauer wachrief. Es war der bekannte blinde und taube österreichische Schriftsteller, Dichter und Philosoph Hieronymus Lorm (Heinrich Landesmann), dem der junge Mann in dessen selbst erfundener Fingersprache vorlas, und mit dem er auf gleiche Weise Schach spielte. Seit dieser Bekanntschaft wurde Damm eifriger Schopenhauer-Verehrer und begann verschiedene Artikel über den großen Philosophen in den Zeitungen zu veröffentlichen.

Wichtiger aber sind Dr. Damms Sonderschriften über Schopenhauer. So erschienen:

1898 Schopenhauers Ethik im Verhältnis zu seiner Erkenntnislehre und Metaphysik (Verlag Graser, Annaberg),

1901 Schopenhauers Rechts- und Staatsphilosophie (Verlag C. A. Kaemmerer & Co., Halle a. S.),

1901 Schopenhauer als Pädagoge (Erscheinungsort unbekannt),

1902 Schopenhauers dramaturgische Ansichten (desgl.),
1911 Arthur Schopenhauer. Eine Biographie (Reclams Universal-Bibliothek Nr. 5388—90).

Die letztere Arbeit Dr. Damms ist ganz besonders dankenswert. Es ist eine kritische, aber populäre, handliche und dabei wohlfeile Biographie und eine sehr gute Ergänzung zu den von Grisebach im gleichen Verlag herausgegebenen Werken und Briefen Schopenhauers. Den Menschen Schopenhauer, so wie er war mit seinen Vorzügen und Schwächen, dem Empfinden der Gegenwart näher zu bringen, sein Wesen aus seinen Werken, aus seinen Erlebnissen und seinem Charakter zu erklären, und damit wieder eine Anregung zu erneutem Studium seiner Schriften zu geben, das war der Grundgedanke, von dem Damm — wie er selbst im Vorwort ausführt — bei der Abfassung der Biographie geleitet wurde.

Hinzuweisen ist auch auf Damms Vorwort zu der in Reclams Universal-Bibliothek (Nr. 5002/3) erschienenen Sonderausgabe der „Aphorismen zur Lebensweisheit", worin er eine Anleitung zum zweckmäßigsten Studium der Werke Schopenhauers gibt.

Dr. Damm, der im übrigen auch der deutschen und französischen Geschichte, der Volkswirtschaftslehre und der Gesellschaftswissenschaft ständig ein tätiges Interesse entgegenbrachte, blieb, wie mir seine Frau, der ich auch an dieser Stelle bestens für ihre Angaben danke, mitteilt, „trotz seiner leitenden Stellungen am allerliebsten für sich allein. Er lebte völlig zurückgezogen nur seinen Büchern. Von Gesellschaften und Vergnügungen wollte er nie etwas wissen."

In Wahrheit ist das die Gepflogenheit der wirklichen Weisen, die mit sich selbst im klaren sind und über den Parteien stehen. Dr. Damm aber wird in seiner rastlosen Arbeit im Sinne des großen Schopenhauer auf immer unvergessen bleiben.

Dr. W. J. BECKER (Koblenz).

VEDÂNTA UND YOGODA.
INDISCHE WEISHEIT IN DER NEUEN WELT.

Von

HELMUTH VON GLASENAPP (Berlin).

Als ich am 5. September 1926 in New York in den „*New York Times*“ den viele Spalten füllenden Kirchenzettel las, fand ich hinter den Anzeigen der Gottesdienste der Katholiken und Episkopalisten, der Presbyterianer und Methodisten, der Scientisten und Mormonen, der Spiritualisten und Theosophen auch die Mitteilung, daß Svâmi Bodhânanda am nächsten Sonntag um 11 Uhr in den Räumen der „*Vedânta Society*“ über das Thema „*Krishna and his Teaching*“ (Krischna und seine Lehre) eine Predigt halten werde. Natürlich wurde mein Interesse als Indologe sofort wach, und ich beschloß, das Haus in der 71. Straße aufzusuchen. Als ich den langgestreckten, im Erdgeschoß gelegenen, rings von Bücherregalen umgebenen Saal betrat, hatte der Gottesdienst gerade begonnen. An einem Rednerpult stand ein Inder mit feingeschnittenem, bronzefarbenem Gesicht, angetan mit einem orangefarbenen Gewande, und rezitierte vor etwa fünfzig andächtig lauschenden Zuhörern, in der Mehrzahl amerikanischen Damen der oberen Gesellschaftsschichten, Sanskritverse aus den Upanischaden mit unverkennbar bengalischer Aussprache. Dann folgte eine längere englische Predigt über den Gottmenschen Krischna, in welcher der Svâmi ausführte, daß jedes Einzelwesen mit der Allseele, mit dem Brahma, mit Gott identisch sei, daß sich Gott aber am klarsten manifestiere in den großen Propheten, welche den Weg zur Vollendung verkündeten; keiner von diesen Menschheitslehrern sei dem indischen Volke aber so ans Herz gewachsen wie Krischna, der weise Fürst der Yâdavas, der um 3000 vor Beginn der christlichen Zeitrechnung gestorben sein soll. Krischna habe dargetan, daß alle Vielheit nur ein Trug sei, die Erlösung allein in der Erkenntnis der Einheit von Welt- und Menschenseele bestehe. Diese pantheistische Heilslehre, so fuhr der Prediger fort, sei die gemeinsame Basis aller großen Religionen, eine Behauptung, die er dann durch eine Fülle von Zitaten aus heiligen Schriften, auch aus der Bibel und dem Koran, zu beweisen suchte. An die Predigt schloß sich wieder die Hersagung von Sanskritversen an. Als die Feier beendet war und die Zuhörer sich entfernt hatten, bat ich den Svâmi um Mitteilung über Wesen und Ziel der Gesellschaft, für die er arbeitete. Die Aufklärung wurde mir bereitwilligst zuteil; die folgenden Bemerkungen beruhen auf des Priesters Angaben.

Die New Yorker „*Vedânta Society*“ ist ein Zweig der „**Râmakrishna-Mission**“, einer religiösen Gesellschaft, die am 1. Mai 1897 in Indien von dem bekannten, 1902 verstorbenen Hindu-Apostel Svâmi V i v e k â n a n d a

gegründet worden war, um die Gedanken des indischen Pantheismus zu verbreiten. Vivekânanda, der 1893 am Religionskongreß in Chicago teilgenommen und in Amerika und Europa mit großem Erfolg Vorträge gehalten hatte, nannte die Organisation nach seinem Lehrer, dem Ende des vorigen Jahrhunderts dahingegangenen bengalischen Heiligen Râmakrishna. Die Gesellschaft, die 1909 neu organisiert wurde, besitzt in Kalkutta, Benares, Mayavati (Almora im Himalaya), Puri, Madras und in anderen Städten Indiens klösterliche Niederlassungen. In den Klöstern werden junge Leute zu Sannyâsis (Asketen) und Predigern ausgebildet. Die Tätigkeit der Gesellschaft besteht in Missionsarbeit durch Predigt, Seelsorge und Verbreitung religiöser Schriften, in praktischer Wohlfahrtspflege, wie der Unterhaltung von Waisenhäusern u. dgl., im Ausüben einer umfangreichen erzieherischen Tätigkeit in eigenen Instituten. Schon von Anfang an war der „Râmakrishna-Mission" die Tendenz eigen, ihr Arbeitsfeld nicht auf den Geltungsbereich des Hinduismus zu beschränken und innerhalb desselben reformierend zu wirken, sondern auch außerhalb Vorderindiens der Vedânta-Philosophie Anhänger zu gewinnen. So besteht gegenwärtig in Kuala Lumpur, in den Vereinigten Malayenstaaten Hinterindiens, eine Zweigmission, die mit gutem Erfolge arbeitet. Von besonderem Interesse sind die Versuche, die indische Weisheit in Amerika zu verbreiten. Gegenwärtig hat die Râmakrishna-Mission in drei Städten der nordamerikanischen Union Zweigvereine, deren Begründung direkt oder indirekt auf Vivekânanda zurückgeht. In New York besitzt die Gesellschaft ein eigenes Haus im Werte von 40 000 Dollar (in Amerika wird einem bekanntlich stets gesagt, wieviel etwas gekostet hat), das ihr von einer amerikanischen Dame geschenkt wurde. In Boston befindet sich eine andere Niederlassung, deren Leiter, Svâmi Premânanda, eine Monatsschrift „*Message of the East*" herausgibt. Das dritte, und, wie es scheint, bedeutendste der amerikanischen Missionszentren ist in San Francisco, wo zwei Svâmis als Seelsorger tätig sind. Dem Bostoner wie dem San Franciscoer Zweige sind je eine Einsiedelei *(Ashrama)* angegliedert, dem ersteren in La Crescenta, dem letzteren im San Antone-Tal. Beide liegen in Californien, inmitten einer durch herrliches Klima und große Naturschönheiten ausgezeichneten Gegend. Hier leben indische und amerikanische Anhänger für kürzere oder längere Zeit ein der religiösen Meditation gewidmetes Dasein.

Eine andere indische Lehre, die zurzeit in den Vereinigten Staaten Anhänger zu gewinnen sucht, ist das sogenannte „Yogoda"-System. Der Stifter desselben, der sich den Namen Svâmi Yogânanda beigelegt hat, ist ein Bengale mit lang herabfallendem lockigem Haar. Yogânanda errichtete vor einigen Jahren in Ranchi und in Puri, zwei Städten des östlichen Vorderindien, zwei Schulen, in denen sein System gelehrt wurde; die in Ranchi soll von dem Maharaja von Kasimbazar durch große Zuwendungen unterstützt worden sein und heute 300 Schüler aufweisen. Im Jahre 1920 ging der Svâmi nach Amerika, woselbst er in vielen Orten Vorträge hielt und in Boston und auf dem Mount

Washington bei Los Angeles in Californien Niederlassungen begründete. In Los Angeles befindet sich jetzt das Zentrum der Bewegung; hier werden Vorträge über Psychologie und Philosophie gehalten, praktische Kurse in Lebenskunde und Gesundheitspflege veranstaltet u. dgl. mehr; nach dem Plan des Svâmi soll das Institut durch ein Schwimmbassin, eine Druckerei und ein Museum erweitert und so „zu einem Mekka für alle geistig Hungrigen" gemacht werden. Die Lehre, die Yogânanda verkündet, soll nach seinen eigenen Angaben auf uralten indischen Anschauungen beruhen, von ihm selber aber neu entdeckt und ausgestaltet worden sein. Der seltsame Name „Yogoda"[1] ist ebenfalls die eigenste Erfindung des Svâmi; er soll „Harmonie *(yoga)* spendend *(da)*" bedeuten. Yogoda soll eine praktische Lebenslehre sein, welche die Hebung der körperlichen und geistigen Kräfte des Menschen durch Konzentrationsübungen fördert. In einer Fülle von selbst für amerikanische Verhältnisse äußerst marktschreierischen Reklameschriften wird das Yogoda-System von seinem Begründer als das beste und sicherste Mittel zur Wiedergewinnung von Lebensfreude und Nervenkraft, zur Behebung von Magenverstimmungen und Fettleibigkeit usw. angepriesen, und eine Reihe von Geschäftsleuten und Musikern werden als Zeugen für die Erfolge der Yogoda-Lehre angeführt. Da der Svâmi im Gegensatz zu anderen Weisheitslehrern seine Anschauungen in seinen kleinen Schriften nur in dunklen Umrissen allgemein bekannt gibt, im übrigen aber empfiehlt, für 25 Dollar den Yogoda-Korrespondenz-Kursus zu erwerben, vermag ich nicht zu sagen, wieviel von der Yogoda-Lehre auf altindischen Gedanken beruht und wieviel amerikanischen Ursprungs ist. Charakteristisch für sie ist jedenfalls im Gegensatz zum Vedânta, daß sie vornehmlich Wert auf das Praktische legt und einen durchaus geschäftsmäßigen Anstrich trägt.

Vedânta und Yogoda sind heute die indischen Systeme, die am meisten von sich reden machen. Neben ihren Verkündern aber gibt es noch andere Svâmis, die als Propagatoren indischer Weisheit auftreten und dadurch ihren Lebensunterhalt zu erwerben suchen. Eine Verschmelzung indischer und westlicher Ideen erstreben die theosophischen Gesellschaften, deren es mehrere gibt, die sich untereinander befehden. Am bedeutendsten ist die von Frau Katharina Tingley geführte Vereinigung, die in Point Loma in Californien ein großes Unterrichtsinstitut mit einer Raja-Yoga-Schule errichtete. Viel von sich reden machte in letzter Zeit die andere, von Mrs. Annie Besant in Adyar (bei Madras) geleitete Gesellschaft dadurch, daß sie den Inder Krishnamurti als Weltheiland proklamierte. Mrs. Besant und der junge Messias weilten im Herbst 1926 ebenfalls in Amerika. Ich habe die erstere im Oktober in Chicago in der stark besuchten Orchestra Hall einen Vortrag über das Thema *„The Coming of the World Teacher"* halten hören. Wenn

[1] Yogoda ist natürlich eine Mißbildung; richtig müßte das Wort „Yog*a*da" heißen.

auch die Ideen, welche Mrs. Besant entwickelte, sehr phantastisch waren, konnte ich doch nicht umhin, die rhetorischen Fähigkeiten der 79jährigen Frau zu bewundern.

Alles in allem läßt sich sagen, daß indische Ideen in mannigfacher Form und durch mancherlei, mitunter allerdings etwas trübe Kanäle in Amerika Eingang gefunden haben. Ihr Einfluß darf jedoch keinesfalls überschätzt werden. Wohl ist der Kreis derer nicht mehr klein, die Interesse an der Religion und Philosophie des Ostens nehmen; bei den meisten, die sich zeitweilig mit ihnen beschäftigen, entspringt das Interesse jedoch vorwiegend der Neugierde und dem Sensationsbedürfnis und verschwindet bald wieder, wenn etwas Neues in Aussicht steht; mit den alten Kirchen können diese Bewegungen ebensowenig konkurrieren wie mit erfolgreichen Sekten, wie der der „*Christian Scientists*“ oder der „Kirche Jesu Christi der Heiligen vom Jüngsten Tage“. Immerhin ist es von Interesse, festzustellen, daß auch das dem beschaulichen Geist des Indertums an sich so polar entgegengesetzte aktive Amerika heute Gedanken aus dem Osten in sich aufnimmt, die in Europa seit den Tagen Schopenhauers Eingang gefunden haben.

BESPRECHUNGEN.

BESPRECHUNGEN.

Keyserling, Hermann, Graf: Schopenhauer als Verbilder. Menschen als Sinnbilder. Darmstadt: Otto Reichl 1926.

Alles hat heutzutage seinen Gipfel erreicht, aber die Kunst, sich geltend zu machen, den höchsten. Balthasar Gracians Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit, übersetzt von Schopenhauer, Nr. 1.

Jugendsünden pflegen von ihren Urhebern im Allgemeinen mit dem Mantel der Verschwiegenheit umdeckt zu werden. Zum Mindesten regt man die Erinnerung an sie nicht unnötigerweise auf. Entsprechendes gilt auf literarischem Gebiete: Mehr noch als der praktisch Handelnde hat der Schriftsteller Grund, ehemalige Entgleisungen im Dunkel der Vergessenheit ruhen zu lassen. Wenn ein Autor anders handelt, wenn er unreife Früchte oder gar Mißgeburten seines Geistes, deren Vergessensein ihn freuen sollte, aufs Neue hervorzieht und der Öffentlichkeit als ernsthafte Publikationen unterbreitet, so muß er sich gefallen lassen, daß die Kritik vor der gleichen Öffentlichkeit hierzu Stellung nimmt. Diese Stellungnahme wird um so rücksichtsloser ausfallen müssen, je größer die Entgleisung und je unverzeihlicher die Anmaßung ist, welche sich in einer Publikation der bezeichneten Art darstellt.

Schopenhauer als Verbilder! So lautet der alarmierende Titel einer Schrift, welche im Jahre 1910 erstmalig erschienen ist. Ihr Verfasser ist der Graf H. Keyserling, dessen Bücher in gewissen Kreisen bis vor Kurzem Mode waren. Man darf ihn bezeichnen als den typischen Vertreter eines in unseren Tagen hochgekommenen Feuilletonismus in ethisch-prophetischer Aufmachung. Zu diesem Typus gehört, daß er weder ganz echt, noch ganz Charlatan ist, sondern eine fragwürdige Mischung von Beidem, eine Mischung, der es zwar an Vielem und Wichtigem, aber nicht an kühnen Ansprüchen gebricht.

Das zeigt bereits die Vorrede des Buches. Mit kritikloser Selbstgefälligkeit erklärt der Graf, er habe seine Schrift, obwohl sie schon 1909 geschrieben sei, „ohne auch nur eine Gedankenveränderung in den neuen Zusammenhang hineinnehmen können“ (S. 14). Mit anderen Worten: er gibt seine in den entscheidendsten Punkten von der ernsthaften Schopenhauer-Forschung längst widerlegte Abhandlung inhaltlich unverändert heraus. Er erblickt in der Möglichkeit, dieses zu können, den Beweis, daß seine „neueste Art, die Dinge zu sehen“ schon in seiner Jugend in ihm „lebendig und bestimmend war“ (S. 14).

Wir erblicken darin etwas Anderes. Bevor wir aber dieses „Andere“ bezeichnen, empfiehlt es sich, die Abhandlung des Grafen Keyserling eingehender zu betrachten.

In leichtem Plauderton beginnt der Verfasser damit, die Wirkung zu besprechen, welche Schopenhauer im modernen Geistesleben ausgeübt hat. Er macht es sich mit dieser Erwägung nicht sonderlich schwer und

hat das Ergebnis schon auf der ersten Seite zur Hand: Schopenhauers Wirkung ist nie wahrhaft tief gedrungen, „sie fällt neben der eines Kant nur wenig ins Gewicht“ (S. 83, 90). Und weiter lesen wir sogleich darauf: „Wohl war Schopenhauer zwei Jahrzehnte hindurch der gelesenste aller Philosophen, aber wirkliche Macht hat er nur auf einen geringen Kreis seiner Verehrer ausgeübt. Seine Philosophie ist zu unpraktisch, um ins Leben einzugreifen, zu unhistorisch, um ihrerseits Geschichte zu machen; sie ist so gar nicht anwendbar“ (!). Es bleibt hier leider nur ungesagt, wie umfangreich der Wirkungskreis anderer großer Denker, die zweifellos Geschichte „gemacht“ haben, etwa Spinozas und Kants, tatsächlich gewesen ist, mit welchem Maßstabe Keyserling diesen mißt und nach welchen Rezepten er sich die „Anwendung“ ihrer Lehren denkt. Diese Klage der „Unanwendbarkeit“ der Philosophie Schopenhauers berührt außerordentlich kindlich bei einem Autor, dessen Prätensionen immerhin eine wenigstens bescheidene und elementare Kenntnis seines Gegenstandes erwarten lassen, die ihm sagen würde, daß aus den Gedankenzusammenhängen der Schopenhauerschen Lehre etwas viel Tieferes und Bedeutungsschwereres hervorleuchtet als mit dem platten und oberflächlichen Ausdruck „Anwendung“ gesagt ist: „Tempore quo cognitio simul advenit, amor e medio supersurrexit“ (Motto zum IV. Buch der „Welt als Wille und Vorstellung“).

Aber Keyserling schränkt seine These ein: Schopenhauers Einfluß ist, trotz seiner Schwäche, „lebendiger als man denken sollte“ (S. 83), nämlich in den Kreisen, die abseits von der Praxis stehen, in den Kreisen der Künstler, Literaten, Ästheten. Ihre Weltanschauung lehnt sich vielfach in weitem Umfang an die Gedanken des Frankfurter Philosophen an: es ist die artistische Weltanschauung, die Weltanschauung des Artisten. Das ist nicht zufällig, so hören wir, denn die Menschen wirken so, wie sie sind (S. 87). Da Schopenhauer die artistische Weltanschauung bewirkt, so folgt für Keyserling daraus: er selbst ist, seinem Wesen nach, Artist. Und das ist in der Tat die Generalthese, welche der Graf in seiner Schrift glaubhaft zu machen unternimmt: „Der größte Artist, von dem ich wüßte, ist Schopenhauer gewesen. Er ist der Essayist, der Feuilletonist, der schreibgewandte Dilettant als Gott.“ (S. 146.)

Der Kundige bemerkt sogleich, daß wir es hier mit der Aufwärmung einer altertümlichen, von Kuno Fischer vorgetragenen und durch ihn bekannt gewordenen Meinung zu tun haben, einer Meinung, welche Keyserling in grotesker Übersteigerung darbietet. Hatte doch Kuno Fischer in seinem Schopenhauer-Werk die Ansicht vertreten, Schopenhauers Gedankenwelt sei als freiersonnene Geistesschöpfung zu betrachten, an deren Entstehung keine tieferen Gemütskräfte der menschlichen Persönlichkeit beteiligt seien. Insbesondere soll der philosophische Pessimismus Schopenhauers lediglich „Bild“, nicht „Schicksal“ für seinen Schöpfer gewesen sein. So erklärt Kuno Fischer, Schopenhauer habe die

Tragödie des Weltelends gleichsam als Theaterstück von bequemem Fauteuil aus mit dem Opernglase betrachtet, mit gespannter Aufmerksamkeit, tiefem Ernst und durchdringendem Blick dem Verlauf der Tragödie folgend, um dann, „tieferschüttert und seelenvergnügt“ nach Hause zu gehen und das Geschaute darzustellen. (Kuno Fischer, Schopenhauers Leben, Werke und Lehre, 2. Aufl., Heidelberg 1898, S. 133.) In gleichem Sinne, und noch radikaler, erklärt Graf Keyserling von Schopenhauer: „Was er dachte, erlebte er nicht.“ (S. 101.)

Daß diese Auffassung nicht nur unzulänglich, sondern völlig verständnislos und falsch ist, weiß jeder, der Schopenhauers Lebenswerk einigermaßen gründlich kennen gelernt oder mit den Ergebnissen der neueren Schopenhauer-Forschung sich vertraut gemacht hat. Keyserling gehört weder zu den einen, noch zu den anderen! Schon Rudolf Lehmann hat in seinem vortrefflichen „Schopenhauer“ (1894) Kuno Fischers verfehlte Deutung einsichtsvoll richtig gestellt: Allerdings trägt Schopenhauers philosophische Produktivität einen künstlerischen Charakter, „aber man sollte meinen, daß gerade aus dieser Auffassung nun erst recht die Verpflichtung erwüchse, zwischen dem Inhalt der Lehre und des Lebens einen Zusammenhang nachzuweisen. Denn welcher echte Künstler, von «künstlerischem Wahrheitsdrang» beseelt, vermöchte etwas Anderes zu schildern, als was er selbst erlebt und gelitten hat?“ (Rud. Lehmann, a. a. O., S. 6 ff.) Der Nachweis dieses Zusammenhanges zwischen Leben und Lehre bei Schopenhauer ist von Rudolf Lehmann (a. a. O., S. 15—44) selber einwandfrei erbracht worden. Spätere Untersuchungen anderer Forscher haben ihn bekräftigt und vertieft. Schopenhauers Gedankenwelt ist nicht als etwas Persönlichkeitsfremdes von ihrem Schöpfer gedanklich ersonnen oder ästhetisch geschaut, sondern als eine ureigene Angelegenheit im Innersten von ihm schöpferisch „erlebt“ worden, wie wenige es sind, und trotz ihrer Richtung aufs Überpersönliche, als echter Ausfluß seiner Persönlichkeit zu betrachten. Die These von dem artistischen Charakter der Philosophie Schopenhauers ist seit Jahrzehnten widerlegt. Keyserling weiß von Allediesem nichts oder will davon nichts wissen. Die selbstgefällige Freude an seinen ihm heute noch imponierenden Behauptungen und Konstruktionen ist größer als der ehrliche Wille zur Nachprüfung ihrer Berechtigung. Geradezu komisch wirkt es, wenn Keyserling die gedankliche Architektonik und die Überlegenheit in Stil und Darstellung bei Schopenhauer heranzieht, um seine Leistung als eine „artistische“ herabzusetzen (S. 131 ff., 139 ff.).

Es wäre erstaunlich, wenn der Graf auf dem ihm gar nicht passenden kritischen Kothurn sich die Gelegenheit zu weiteren Mißgriffen entgehen ließe. Und er tut das keineswegs. Indem er sich befleißigt, einen großen Denker zu verkleinern, stellt er sich selber derartig bloß, daß man genötigt ist, auch seine journalistische Gescheitheit in Zweifel zu ziehen. Sollte man es für möglich halten, daß er die Rumpelkammer antiquierter Urteile über Schopenhauer öffnet, um darzutun, daß es der Gedankenwelt

des Philosophen durchaus an „innerer Einheit“ gebricht! „Es ist kaum zu glauben, welcher Inkonsequenzen, Widersprüche, gewaltsamer Verknüpfungen und schlauer Erschleichungen es bedurft hat, um der Welt als Wille und Vorstellung den Anschein einer organischen Einheit zu verleihen“ (S. 96). Es ist in der Tat „kaum zu glauben“, daß ein moderner oder wenigstens modern sein wollender Autor wie Keyserling die verstaubten Ansichten von Haym und Windelband über Schopenhauers philosophisches Lebenswerk wieder zu Ehren zu bringen sucht (S. 96—97, 135), obwohl er wissen könnte, daß diese Ansichten längst durch die neuere Forschung richtiggestellt und überholt sind[1]: „Schopenhauers Verhängnis war, daß er nicht m e h r vermochte als seine Einfälle architektonisch zusammenzufassen, denn für den Denker ist das nicht genug. Der bloße Schriftsteller braucht nicht mehr als Baumeister zu sein, er darf sich bei der äußeren Einheit bescheiden; seine Produktivität ist ein peripherisches Können, welches abseits vom geistigen Sein bestehen kann. Des Philosophen Schaffen muß aus dessen Tiefen hervorgehen, falls es bestehen soll; gelangt er als Geist zu keiner inneren Einheit, schafft dessen innere Form die Materie nicht um, so hat er nichts geleistet. . . . Schopenhauer hat sein Empirisches nirgends überstiegen; mehr als er von Hause aus wußte, hat er nie zu sagen gewußt (!). Was er vorfand, das hat er klug benutzt (!), verwandelt hat er es nicht. Seine Ideen wurden ihm nicht zu gestaltenden Kräften: sie sind ihm Steine geblieben, aus denen er einen kunstvollen Bau errichtet hat.“ (S. 135.) Schon bevor die Erstlingsmanuskripte Schopenhauers, welche die „Genesis des Systems“ widerspiegeln, erschienen waren (Deussens Ausg. der Werke Schopenhauers, Bd. XI, 1916), ist die auf Haym und Windelband zurückgehende Auffassung, welcher Keyserling hier Ausdruck gibt, widerlegt worden. Durch das Erscheinen dieser Erstlingsmanuskripte ist sie ad absurdum geführt. Zeigen doch diese Manuskripte die ringenden und gestaltenden Kräfte, den Kampf und das Wachstum der Ideen im Werdeprozeß des Systems mit überwältigender Deutlichkeit.[2] Keyserling weiß von Allediesem nichts. Auch 1926 bleibt er bei seiner Behauptung über Schopenhauer, die ihm so gut gefällt, daß er sie zu revidieren nicht für nötig hält. Er zeigt damit, daß seine Anmaßung nur überboten wird durch seine Ignoranz.

Wenn das System Schopenhauers tatsächlich an schweren inneren Unstimmigkeiten leidet, so ist das kein Grund, es zu karikieren, denn diese Eigenschaft teilt es mit den Lehren der Größten, z. B. Platons, Spinozas und Kants. Und ebensowenig wie bei den Genannten schließen bei Schopenhauer innere Unstimmigkeiten die tiefen und umfassenden Zusammenhänge aus, welche das Ganze innerlich systematisch ver-

---

[1] Vgl. z. B. Volkelt, Schopenhauer, 5. Aufl., 1923, S. 53—54.
[2] Vgl. Kant-Studien, Bd. XIV, Heft 1—2, S. 149 ff.

binden und einheitlich durchwalten.[3] Deshalb liefert Keyserling neben der Karikatur seines Gegenstandes obendrein eine Karikatur von Kritik, wenn er schreibt: „Die Willensmetaphysik impliziert den Illusionismus nicht, der kritische Gesichtspunkt ist von außen hineingetragen, der Pessimismus entspringt aus abliegendem Quell, die Verneinung des Willens am Schluß verneint das Prinzip des Systems. Die Welt als Wille und Vorstellung ist dem inneren Bau nach das gerade Gegenteil der Phänomenologie des Geistes. Sie ist nicht eines Geistes Kind, nicht durchdrungen von einer Idee, die sich selbst ihre Organe und Verkörperungen schafft, sie besitzt daher kein selbständiges Leben. Dieses Werk wird nur äußerlich (!) zusammengehalten. In sich selbst ist es nicht gegründet und nicht vollendet." (S. 122). Schopenhauers Pessimismus steht nach Keyserling „in gar keinem Zusammenhang mit seinem Gedankensystem" (S. 103). — Daß es sich in Wahrheit gerade entgegengesetzt verhält, daß hier (unter von Hegel natürlich völlig abweichenden methodischen Voraussetzungen) trotz aller sogenannten „Widersprüche" ein Glied in das andere greift und ein Gedanke den andern trägt, weiß jeder, der es mit dem Studium der Philosophie Schopenhauers ernster genommen und sich gründlicher mit ihr vertraut gemacht hat als Graf Keyserling. Er wird nicht verkennen, daß in dieser Lehre eine großartige gedankliche Einheit alle Unstimmigkeiten durchzieht.

Was unser Kritikus sinnreich gefunden zu haben glaubt, sucht er noch sinnreicher zu deuten: Die behauptete Einheitslosigkeit in Schopenhauers System bildet nur den Reflex der Einheitslosigkeit in der unglücklichen Geistesverfassung seines Schöpfers: „Schopenhauer ist einer jener Gezeichneten, die trotz Kraft und Reichtum in tieferem Sinne unfruchtbar bleiben müssen (!). Anlagen besaß er genug, aber die Form, welche das Vielfache zur Wirkungseinheit (!) hätte verdichten können, hat er nicht gefunden. Bei der Beschaffenheit seiner Natur war diese auch nicht zu finden . . . Das Verhältnis der Elemente war so, daß sein Geist als Totalität nicht wirken konnte. Was der Mystiker erlebte, das mußte der Geschäftsmann (!) ausdrücken, was der Dichter erschaute, das stellte der Logiker dar; keine von Schopenhauers Fähigkeiten war stark genug, um die übrigen zu durchdringen, keine ausgesprochen genug, um für sich allein zu bestehen, nebeneinander und durcheinander lebten sie alle fort. Und die meisten von ihnen waren inkommensurabel, unfähig sich zu vereinigen oder zu stützen" (S. 115). Nach dieser Darlegung muß man sich offenbar Schopenhauers Geist nach Art eines Bienenkorbes vorstellen, in welchem lauter verschiedene Zellen nebeneinander gelagert sind, bewohnt von höchst verschiedenartigen Wesen, welche sich bald zanken, bald notdürftig vertragen.

Keyserlings Entdeckung ist staunenswert und verdient weltbekannt

[3] Vgl. J. Volkelt, Schopenhauer, 5. Aufl., S. 53. Vgl. ebenda S. 44—54 und schon 1. Aufl. 1900, S. 46—56.

zu werden! Der Entstehungsgrund von Schopenhauers philosophischem System und die Erklärung seiner Eigenart ist gefunden und liefert für vernichtende Urteile über dasselbe das psychologische Korrelat: „Schopenhauers Philosophie, die abstruseste von allen, welche je ein genialer Kopf ersann (!), ist recht eigentlich eine Monstrosität.“ (S. 97.) Seine Metaphysik ist ohne „selbständigen Wert“, weil sie „keine intensive Einheit“ darstellt (S. 125). „Sie ist wirklich nur die Weltanschauung Arthur Schopenhauers, psychologisch restlos zu begreifen; sie gehört ins Kapitel der Ansichten. Sie überragt das Individuum nicht, hat an diesem allein ihren Halt, und wen das Individuum nicht interessiert, der ist berechtigt, sie zu ignorieren.“ (!) (S. 127.) Es wäre geschmacklos, diese leichtfertigen Tiraden wiederzugeben, wenn Graf Keyserling im öffentlichen Leben die Winkelstellung einnähme, welche man berechtigt ist nach solchen Leistungen zu erwarten. Aber er hat es verstanden, sich in den Ruf eines geistigen Führers, ja eines Philosophen zu bringen und wird von gewissen Leuten als solcher betrachtet. Mit welchem Rechte, zeigen die Tatsachen: Wer eine Geistesschöpfung, welche in der Geschichte der Philosophie über alles Persönliche hinaus als die klassische Repräsentation des metaphysischen Voluntarismus dasteht, aus dem Handgelenk abzutun sich erdreistet und als sachlich belangloses Anhängsel einer mißgestalteten Persönlichkeit hinzustellen wagt, der verdient zwar ebensowenig ernst genommen zu werden, wie er selber große Geistesschöpfungen ernst zu nehmen vermag; aber angebracht erscheint es, ja geboten, die Aufklärung über einen solchen Autor zu fördern, solange sie vonnöten ist.

Aber der Graf Keyserling geht weiter. Die vermeintliche innere Einheitslosigkeit in Schopenhauers Gedankenbau wird gedeutet als Ausdruck inneren Unvermögens, als Mangel an produktiver Schöpferkraft, ja als Mangel an geistiger Potenz (!) bei Schopenhauer überhaupt: „Seinem Geist fehlte das Letztentscheidende, die von-innen heraus treibende Kraft; ihm fehlte das ethische Moment. Schopenhauers Wille war im tiefsten Sinne ohnmächtig. Und er war es auf jedem Gebiet“ (S. 123). Diese individuelle, psychologische Ohnmacht des Willens im Menschen Schopenhauer spiegelt sich in seiner Lehre vom metaphysischen Willen, dessen starre Unveränderlichkeit jede Weltentwicklung unmöglich macht S. 124—25, 131). So Keyserling.

Nun aber tritt der Darmstädter Weisheitslehrer mit dem Gipfel seiner Weisheit hervor: Obwohl Schopenhauer **nicht** gewirkt hat (es sei denn in den Kreisen lebensfremder Künstler und Literaten), hat er in Wahrheit **doch** gewirkt, nämlich gewirkt durch das „Prinzip des unschöpferischen Willens“, das ihn beseelte und dessen Ausdruck seine Lehre ist (S. 131). „Unschöpferischer Wille war der tiefste Grund von Schopenhauers Natur, unschöpferischer Wille das letzte Wort seiner Weltanschauung. Schopenhauer ist sich selbst gegenüber ohnmächtig gewesen, er hat eine ganze Philosophie der Ohnmacht aufgestellt. Auf

dieser Welt sei schlechterdings nichts zu wollen (!). Das Beispiel dieses Geists konnte nicht ohne Nachfolge bleiben; wie eine Ansteckung hat es gewirkt. Als Ansteckung, nicht als fördernde Anregung. Denn die Menschen wirken, wie sie sind; die Weltgeschichte ist das Weltgericht." (S. 131.) Angesichts der hier geschilderten immerhin bedenklichen Sachlage ist es nur gut, daß der Weisheitslehrer Graf Keyserling seine Schüler vor dem gefährlichen Schopenhauer rechtzeitig warnt, damit er ihnen nicht als „Verbilder" zum Verhängnis wird!

In Wahrheit freilich liegen die Dinge etwas anders als es Keyserling seinen Gläubigen beibringen will. Wie Schopenhauer auf Menschen gewirkt hat, die nicht oberflächlich nach Art dieses Grafen, sondern ernsthaft und tief sich ihm genähert haben, darüber sprechen Dokumente. Und das Bild, welches sich aus ihnen ergibt, ist ein vollkommen anderes:

Da die Menschen nach Keyserling „wirken wie sie sind" (S. 131), so müßte Schopenhauers angeblich ohnmächtige und einheitslose Philosophie auch jeder einheitschaffenden Kraft entbehren, müßte vielmehr dort, wo solche einheitlichen Tendenzen vorhanden sind, diese auflösen und zersetzen. Hören wir nun, in welcher Weise die „ansteckende" und „verbildende" Wirkung der Geistes- und Gedankenwelt Schopenhauers in einem typisch bedeutsamen Falle sich vollzogen hat, bei einem Jünger des Philosophen, der, aus enger Vertrautheit mit dieser Geistes- und Gedankenwelt, von ihr im Innersten bestimmt und ergriffen war: F r i e d r i c h N i e t z s c h e schreibt an Paul Deussen: „. . . Freilich habe ich das unschätzbare Glück, den wahren Geistesbruder Schopenhauers, der sich zu ihm wie Schiller zu Kant verhält, als wirklichen Freund zu besitzen, einen Genius, der dasselbe furchtbar erhabene Los empfangen hat, ein Jahrhundert früher zu kommen als er verstanden werden kann.[4] Ich sehe deshalb tiefer in die Abgründe jener idealistischen Weltanschauung: auch merke ich, wie mein philosophisches, moralisches und wissenschaftliches Streben e i n e m Ziele zustrebt und daß ich — vielleicht der erste aller Philologen — zu einer Ganzheit werde."[5] (Schopenhauer als Verbilder!) Inmitten der gelehrten Berufsarbeit mit ihren Zersplitterungen auf Teilgebiete des Lebens und Wissens ist es Schopenhauers Gedankenwelt mit ihrer e i n h e i t schaffenden Gesamtperspektive und Grundtendenz, durch die Nietzsche sich befähigt fühlt, der geistigen Zerklüftung zu trotzen! „Zu tief wurzelt schon der philosophische Ernst, zu deutlich sind mir die wahren und wesentlichen Probleme des Lebens und Denkens von dem großen Mystagogen Schopenhauer gezeigt worden, um jemals einen schmählichen Abfall von der «Idee» befürchten zu müssen. Meine Wissenschaft mit diesem neuen Blute zu durchdringen,

---

[4] Gemeint ist natürlich Richard Wagner.

[5] Brief vom Frühling 1870, (Nietzsches Briefe, ausgewählt und herausgegeben von Richard Oehler, Leipzig 1917, S. 105.

auf meine Zuhörer jenen Schopenhauerischen Ernst zu übertragen, der auf der Stirne des erhabnen Mannes ausgeprägt ist — dies ist mein Wunsch, meine kühne Hoffnung: etwas mehr möchte ich sein als ein Zuchtmeister tüchtiger Philologen: die Lehrergeneration der Gegenwart, die Sorgfalt für die nachwachsende Brut, alles dies schwebt mir vor der Seele. Wenn wir einmal unser Leben austragen müssen, versuchen wir es, dieses Leben so zu gebrauchen, daß Andere es als wertvoll segnen, wenn wir glücklich von ihm erlöst sind."[6] (Schopenhauer als Verbilder!) Zu Richard Wagners Aufsatz „Über Staat und Religion" bemerkt Nietzsche: „Nie ist in würdigerer und philosophischerer Weise zu einem König geredet worden; ich war ganz erhoben und erschüttert von dieser Idealität, die durchaus dem Geiste Schopenhauers entsprungen schien."[7] (Schopenhauer als Verbilder!) Am bündigsten widerlegbar ist Keyserling mit seiner Behauptung, daß Schopenhauers „Philosophie der Ohnmacht und des ohnmächtigen Willens" eine entsprechende Verfassung sittlicher Ohnmacht hervorrufen müsse. Wer nicht selbst aus den moralischen Kraftquellen geschöpft hat, die im Werke Schopenhauers fließen, ist auch hier auf Nietzsches Worte zu verweisen, insbesondere auf seine Äußerung aus dem Jahre 1870 (mit ihren Anspielungen auf den deutsch-französischen Krieg): Die durch Schopenhauer vermittelte Überzeugung, „was das Dasein ist und zu bedeuten hat", ist es, welche von Nietzsche als Basis der sittlichen Tapferkeit und Gesundheit empfunden wird: „Wenn sich einmal, wie jetzt, die schrecklichen Untergründe des Seins aufschließen, der ganze unendliche Reichtum des Wehes sich ausschüttet, dann haben wir das Recht, als die Wissenden mitten hindurchzuschreiten. Dies gibt eine mutig resignierte Stimmung: man hält's damit aus und wird nicht zur Salzsäule."[8] (Schopenhauer als Verbilder!)

Nun lehnt Graf Keyserling zwar Nietzsche als Zeugen zum vorliegenden Thema ab (S. 90). Aber ohne Berechtigung! Denn hier sprechen, mit Verlaub, Tatsachen, welche, ungerechnet jegliche Schopenhauer-Deutung, die unmittelbare Einwirkung seines Geistes, insbesondere die unmittelbare Wirkung dieses Geistes auf den moralischen Willen beweisen. Und diese ist der von Keyserling behaupteten so entgegengesetzt wie Tag und Nacht. Bekannt sind Richard Wagners Worte, es könne, „nach dem Stande unserer jetzigen Bildung nichts Anderes empfohlen werden, als die Schopenhauersche Philosophie in jeder Beziehung zur Grundlage aller ferneren geistigen und sittlichen Kultur zu machen."[9] Schade, daß Wagner zu früh gelebt hat und zu

[6] Brief an Freiherrn von Gersdorff vom 13. April 1869 (a. a. O., S. 81—82).

[7] Brief an v. Gersdorff vom 4. August 1869 (a. a. O., S. 87).

[8] Brief an v. Gersdorff vom 7. November 1870. A. a. O., S. 109.

[9] Richard Wagner, Ges. Schriften und Dichtungen, 4. Aufl., Bd. X, S. 257.

früh gestorben ist, um Mitglied der „Schule der Weisheit" des Grafen Keyserling in Darmstadt zu werden! So ist es ihm versagt geblieben, sich zu überzeugen, wie schwer er sich vergriffen hat, und zu sehen, daß der Schöpfer der von ihm als „Grundlage aller ferneren geistigen und sittlichen Kultur" empfohlenen Philosophie in Wahrheit ein — „Verbilder" ist!

Daß Schopenhauer, auch ohne durch seine Lehre eine Schule begründet zu haben, wie etwa Platon, Descartes, Kant, Hegel es getan haben (und auch keine „Schule der Weisheit" wie der Graf Keyserling!), dennoch durch seine Philosophie ideengeschichtlich starke Einflüsse ausgeübt hat, steht gleichfalls, trotz Keyserlings voreiliger Bestreitung dieser Tatsache [10], fest. Nietzsches Philosophie, auch in ihrer letzten Gestalt („Der Wille zur Macht") zeigt diese Einflüsse aufs stärkste. Eduard v. Hartmanns System ebenso wie die Lehre Wilhelm Wundts ist ohne Schopenhauers Einwirkung kaum zu denken. Welche Bedeutung Schopenhauers Einfluß für die Entstehung von Vaihingers „Philosophie des Als-Ob" gehabt hat, wird von deren Urheber nachdrücklich hervorgehoben.[11] Und wenn Graf Keyserling ein Philosoph wäre, so würde man von entsprechenden philosophischen Zusammenhängen auch bei ihm reden können, angesichts der Bestandteile, die er, wenn auch unklar und vage verstanden, den gleichen Schatzkammern Schopenhauerschen Geistesgutes entlehnt hat, welche er in jeder Weise herabzusetzen sucht.

Alle Unrichtigkeiten und Entgleisungen in Keyserlings Schrift dartun ist weder lohnend noch erforderlich. Die Schrift ist eine einzige große Entgleisung, in der so ziemlich Alles zerrbildlich und schief gesehen ist und die dabei mit einer nicht alltäglichen Dreistigkeit die Wahrheit für sich in Anspruch nimmt.

Nur eine kleine Sammlung von Kuriositäten aus dieser Schrift möge noch geboten sein, die großenteils zu schwach sind, um sie eingehend zu widerlegen. Sie stellen selbst eine beredte Kritik dieses „Kritikers" dar:

„Das eigentliche Philosophieren war nicht Schopenhauers Beruf." „Sein Philosophentum war von vornherein ein Kompromiß." (!) (S. 102.) — Man vergleiche damit die Dokumente zu Schopenhauers Jugendentwicklung, z. B. das berühmte Gespräch zwischen dem jungen Schopenhauer und dem greisen Wieland aus dem Jahre 1811, mit Schopenhauers schon damals echt philosophischem Selbstbekenntnis: „Das Leben ist eine mißliche Sache: ich habe mir vorgesetzt, es damit hinzubringen,

---

[10] Keyserling erklärt von Schopenhauer: „Das eigentlich Philosophische in ihm ist ganz steril geblieben . . . Der Weise in ihm hat keine Schule begründet . . ." (S. 90).

[11] Vgl. H. Vaihinger, Die deutsche Philosophie in Selbstdarstellungen, Leipzig 1921, Bd. II, S. 180—183.

über dasselbe nachzudenken."[12] Oder den ergreifenden Monolog von 1816: „Du, mein Freund, vergiß nie, daß Du ein Philosoph bist, von der Natur dazu und zu nichts Anderem berufen . . ."[13]

Schopenhauer war „keine ethische Natur" (!) (S. 101). — Daß die ethische Ader im Charakterbild des Philosophen in Wirklichkeit überaus machtvoll hervortritt, hat die neuere Schopenhauer-Forschung eindeutig erwiesen.

„Was er dachte, erlebte er nicht." (!) (S. 101.) Man vergleiche damit das Bekenntnis Schopenhauers: „In meinem siebzehnten Jahre, ohne alle gelehrte Schulbildung, wurde ich vom Jammer des Lebens so ergriffen wie Buddha in seiner Jugend, als er Krankheit, Alter, Schmerz und Tod erblickte. Die Wahrheit, welche laut und deutlich aus der Welt sprach, überwand bald die auch mir eingeprägten jüdischen Dogmen, und mein Resultat war, daß diese Welt kein Werk eines allgütigen Wesens sein könnte, wohl aber das eines Teufels, der Geschöpfe ins Dasein gerufen, um am Anblick ihrer Qual sich zu weiden: darauf deuteten die Data, und der Glaube, daß es so sei, gewann die Oberhand."[14] „Aus langgehegten, tiefgefühlten Schmerzen wand sich's empor aus meinem innern Herzen —" durfte Schopenhauer kurz nach Vollendung seines Hauptwerkes (1819) schreiben. Zu Vauvenargues Ausspruch: „Les grandes pensées viennent du cœur" bekennt er sich ausdrücklich[15] und bestätigt dieses Bekenntnis durch die Tat in seiner Lehre, wie kaum ein zweiter Denker es getan. (Keyserling: „Was er dachte, erlebte er nicht!")

Schopenhauer war, nach Keyserlings Diagnose, so schlecht ausgestattet, daß ihm „einige der Sonderfähigkeiten abgingen, welche dem Denker notwendige Werkzeuge sind" (!). „Ihm fehlte wohl jede tiefere Anlage zur Erkenntniskritik, Hegels logische Kraft, Kants Meisterschaft in der Fragestellung, ihm fehlte Spinozas Intensität der Abstraktion, der grüblerische Tiefsinn eines Plotin." (S. 117.) Schopenhauers geringe „Befähigung zur Erkenntniskritik" ist daran schuld, daß er deren Wesen „wohl kaum überhaupt begriffen" hat (!) (S. 103). — Tatsächlich sind es die scharfen, unerbittlichen erkenntniskritischen Forderungen, die Schopenhauer zu vernichtenden Worten über Hegel führen, weil er sie bei diesem mißachtet sieht. Das hindert Keyserling nicht, in bezug auf Hegel zu erklären: „Der glänzende Schriftsteller Schopenhauer war als Denker neben ihm klein." (!) (S. 108.)

---

[12] Vgl. E. Grisebach, Schopenhauer, Geschichte seines Lebens, Berlin 1897, S. 65.

[13] Schopenhauers handschriftl. Nachlaß, herausgegeben von E. Grisebach, Bd. IV, S. 340.

[14] Schopenhauers handschriftl. Nachlaß (Grisebach, Bd. IV, S. 350.

[15] Schopenhauers Werke (Grisebach), Bd. V, S. 15.

Das gelegentliche Lob Schopenhauers, welches Keyserling seinen Ausführungen gönnerhaft einstreut, wirkt aus der Feder dieses Kritikers noch abstoßender als der Tadel. Da Keyserling in das Wesen der Persönlichkeit Schopenhauers ebensowenig eingedrungen ist wie in den Zusammenhang seiner Lehre, so besitzt er zu solchem Lobe gar kein Recht. —

Daß es ein starkes Stück ist, eine Schrift von der gekennzeichneten Beschaffenheit inhaltlich unverändert neu erscheinen zu lassen, hatten wir bereits zu betonen. In einer Hinsicht aber ist die Neuherausgabe dieses Machwerkes dennoch dankenswert. Sie ist nämlich versehen mit einer „Einführung" zu dem ganzen Buch (welches noch andere Abhandlungen des Verfassers enthält). In dieser Einführung mit der Überschrift „Von der Produktivität des Unzulänglichen" liefert Keyserling wider Willen die Erklärung für das Zustandekommen und die Neuherausgabe seines Schopenhauer-Pamphlets. Wir brauchen uns um die Demaskierung Keyserlings nicht zu bemühen: er demaskiert sich selbst, und zwar derartig, daß sein Mangel an Schamhaftigkeit ebenso befremdlich wirkt wie sein Übermaß an Naivität.

In Form einer autobiographischen Skizze legt Keyserling Geständnisse ab, wie sie rührender und zugleich aufschlußreicher kaum gedacht werden können. Er kommt sich hier höchst wichtig und interessant vor. Er hält es für „erwiesen", daß er seinen Mitmenschen „irgendwie nützlich" sei. Und zwar nützlich durch Produktivität (eine Produktivität, welche nach K. Schopenhauer der „Verbilder" nicht besaß!). Er versucht nun zu zeigen, daß dieses Produktive „in geradezu allen Fällen auf Unzulänglichkeit in irgendeinem Sinn beruht." (S. 26.) So schildert er seine Entwicklung, die uns hier nur nach ihrer geistigen, insbesondere ihrer philosophischen Seite hin interessiert. Aus den Jugendjahren des Grafen Keyserling hören wir, daß er seine verschiedenen künstlerischen Anlagen zwar bemerkte, aber nicht ausbildete. Intellektuelle Probleme gelehrter Art fesselten ihn noch weniger: „Alles Abstrakte, Systematische, Pedantische perhorreszierte ich." (S. 29.) Auf eine Periode der Zartheit folgt durch Willensentschluß (!) die Wandlung zum robusten Gewaltmenschen, bis nach einer (mit wahrem Zynismus geschilderten) Korpsstudentenzeit der Umschwung zum Geistesmenschen eintritt (eingeleitet durch den äußeren Umstand einer Duellverletzung!!) (S. 31). Alle diese Wandlungen geschehen vorsätzlich und absichtlich, weil Keyserling es „aus Einsicht heraus" so will (S. 29—31). Aber die Philosophie, die er nun an den Universitäten kennen lernt, sagt ihm nicht zu. Ja, „von allen Disziplinen am allerwenigsten" (S. 32). „Meine Natur, so fühlte ich, verlangte anderes, als was Wissenschaft ihr bieten konnte; daß ich in dieser viel leisten würde, erschien mir auch immer unwahrscheinlicher, und mit dem Augenblick, wo dieses mir bewußt wurde, ließ mein Interesse sehr erheblich nach." (S. 32.) Statt dessen erwacht in Keyserling der Trieb, selbst schreiben zu lernen und sich literarisch zu betätigen.

Ohne ernsthaft und methodisch jemals an philosophischen Problemen gearbeitet zu haben, ja trotz seiner eingestandenen Abneigung gegen systematisches Denken (S. 42) verfaßt er Bücher von durchaus philosophischen Ansprüchen („Das Gefüge der Welt", „Prolegomena zur Naturphilosophie"). Die Vorbereitung dazu hat lediglich darin bestanden, daß er Kant, Schopenhauer und Friedrich Albert Lange studiert, dann „in zwei Perioden frenetischen Lesens . . . auch einen Teil der übrigen philosophischen Literatur durchrast" hat (S. 42). Bis zu seinem 32. Jahre erklärt Keyserling außerstande gewesen zu sein, sich auf einen Gegenstand „lange hintereinander zu konzentrieren" (!) (S. 42). Die Phantasie überwiegt den Trieb zu exakter Forschung bei ihm derartig, daß er, zur Korrektur seiner Anlage, längere Zeit sich der Disziplin chemischen Experimentierens und kristallographischen Messens unterwirft. Alles an Keyserling ist „unzulänglich". Aber gerade diese Unzulänglichkeit macht ihn „produktiv". Er gelangt zu der Überzeugung, „daß Erkenntnis Erlösung ist" und fühlt sich „grenzenlos glücklich" (S. 35). „Offenbar war ich" — so bemerkt Keyserling — „trotz allem, was sich, zumal auf Grund dieses Buches selbst (gemeint ist Keyserlings Buch «Das Gefüge der Welt») dagegen einwenden ließ, zum Beruf des kritischen Philosophen vorbestimmt" (!) (S. 43). „Kritisches Verstehen im Kantischen Sinne" wird ihm nunmehr zum Ideal (S. 43). Was er unter diesem „kritischen Verstehen" versteht, sagt uns Keyserling nicht. Und das ist besonders bedauerlich, da wir von „Kantischen Sinn" in seinen Schriften herzlich wenig antreffen. Auch berufene Beurteiler konnten sich von der kritisch-philosophischen Befähigung des Grafen Keyserling nicht überzeugen. Sein Habilitationsversuch an der Berliner Universität endete damit, daß Alois Riehl ihn „ebenso entschieden wie höflich hinauskomplimentierte." (S. 45.)

Um aber das ganze Vorgehen und Verhalten des Grafen Keyserling auf geistig-literarischem Gebiet richtig zu würdigen, sei die Aufmerksamkeit auf eine Wendung gelenkt, die nicht etwa ein bösartiger Kritiker niedergeschrieben hat, sondern der Graf Keyserling selber, in einem Augenblick unfreiwilliger Demaskierung seiner selbst:

„Mit jener Unverfrorenheit, die noch heute der eigentliche Schlüssel zum Problem meiner schnellen Erfolge ist, (!!)... trat ich sofort in den Pariser Salons . . . mit den besten Causeurs jener Zeit in Wettbewerb." (S. 41.) Wir gratulieren dem Grafen zu diesen Erfolgen seiner „Unverfrorenheit", doch wir bedauern ihn, wenn diese ihn verleitet, sich nach Art oberflächlicher Causeurs an Geistern von erstem Rang zu versündigen. („Schopenhauer als Verbilder!")

Aber der selbst im kalten Rußland „unverfrorene" Graf wurde eines Tages expropriiert. Mit einer Unverfrorenheit, welche die seinige noch übertrifft, nahm ihm (wie anderen Grundbesitzern) der neugegründete estnische Staat seinen Grundbesitz fort, ohne ihn auch nur annähernd im gleichen Verhältnis zu entschädigen (S. 59). Die „Unzulänglichkeit",

welche sich für den Grafen Keyserling daraus ergab, war groß. Diesmal aber war es keine geistige, sondern eine wirtschaftliche Unzulänglichkeit. Aber wieder macht ihn die Unzulänglichkeit produktiv. Er entfaltet in den nun folgenden Jahren (1919—1926) eine Aktivität, von welcher er selbst bemerkt, daß sie manchmal habe „übertrieben" scheinen können (S. 60). Er kämpft um seine Existenz „von Vortrag zu Vortrag, von Schrift zu Schrift" (S. 60). Seine „Existenz" aber ist nicht gerade eine anspruchslose! Dazu kommt, daß er, nach eigenem Bericht „eine junge, an höchste Lebensansprüche gewöhnte Frau gefreit, welche ihrerseits durch die Inflation ihr ganzes Vermögen verlor" (S. 60). Nach Geburt zweier Söhne empfindet der Graf es als „Pflicht, dafür zu sorgen, auf neue Art das Niveau, welches die Fortsetzung der Kulturtradition verlangte, zu erhalten." (S. 60.) Das gelingt ihm aufs beste. Zwar empfindet er es als „unwürdig", anstatt „nur ans Geben zu denken, immer wieder die Gesichtspunkte des Händlers" geltend machen zu müssen. Aber er mußte es, denn „in ärmlichen Verhältnissen" konnte er nun einmal nicht leben, „ohne zu verkümmern" (S. 63). So gelingt es ihm nicht nur, das Gespenst des Hungers, sondern auch das der „ärmlichen Verhältnisse" zu bannen. Die Schwierigkeit seiner Lage setzt bei ihm „Triebkräfte in Bewegung, die ohne sie mit gleicher Intensität kaum eingegriffen hätten." „Nie hätte ich, erklärt er, ohne Rayküll verloren zu haben, seither auch nur annähernd so viel produziert (!) . . . Die persönliche Not ward mir zum Tor der Erkenntnis meiner Mission" (S. 63—64. „Die Produktivität des Unzulänglichen!"). Keyserling steht nunmehr an der Spitze seiner „Schule der Weisheit" in Darmstadt unter dem Protektorat des ehemaligen Großherzogs, wo er seiner „Mission" lebt. Er entdeckt das „ganze Geheimnis seiner anregenden Kraft" (S. 70), er entdeckt den „polyphonen Denkstil" (S. 71) und andere schöne Dinge. „Nun war ich Träger eines Amts, das ich desto ernster zu nehmen hatte, als es jeder äußeren Legitimität entbehrte und alles darauf ankam, daß ich mich selbst durch Leistung immer erneut legitimierte." (S. 66.)

Wir hatten es hier nur mit e i n e r dieser „Leistungen" des Grafen Keyserling zu tun: mit der Neuherausgabe seines Schopenhauer-Pamphlets. Ob es ein Zeichen des von ihm behaupteten „Ernstes" ist, diese Neuherausgabe vorzunehmen, darüber sei die Entscheidung, nach unseren Feststellungen, dem Leser überlassen. Will man diese Handlung überhaupt verstehen, so wird man sie aus dem soeben geschilderten Komplex von Tatsachen und Zusammenhängen begreifen müssen, wenn auch die Abfassung der Schrift in frühere Jahre fällt.

In der Einführung seines Buches erklärt Graf Keyserling, er erblicke eine seiner wichtigsten kritischen Aufgaben in der „S c h w i n d e l - z e r s t ö r u n g" (S. 22). Dasselbe ist es, was wir mit dieser unserer Erörterung s e i n e r „L e i s t u n g" (in jenem besonderen Falle) g e g e n - ü b e r bezwecken. — Es ließe sich zeigen, wie die vorlaute Geschäftigkeit des anspruchsvollen Grafen auch anderen Gegenständen und Pro-

blemen gegenüber nicht gepaart ist mit einem entsprechenden Maße philosophischen Verantwortungsgefühls, sondern dieses Verantwortungsgefühl in bedauerlichem Grade vermissen läßt. An hochtrabenden Redensarten, geschwollenen Phrasen und unklaren Schlagworten freilich fehlt es nicht (z. B. „Metaphysische Schau", „Ethos des Geistgestalters" [Weg zur Vollendung, Heft 13, S. 36, 38], „Supralogische Intuition" [Menschen als Sinnbilder, S. 87, 152], „Das überwissenschaftliche Jenseits der Tatsachen" [S. 151], „Urbeziehung des Lebens" [S. 151], „Das wissende Unbewußte" [!] [S. 153] u. a.). Das für den ernsten Kopf höchst delikate Wort „metaphysisch" verwendet Keyserling mit verschwenderischer Sorglosigkeit. Aber dieses Wort überhaupt zu gebrauchen hat er sich nie das philosophische Recht erworben. Keyserling ist auch darin nur Literat, und kein guter.

Hier aber stoßen wir vielleicht auf die eigentlichen und tieferen Beweggründe, welche diesem Schopenhauer-Pamphlet und seiner Wiederveröffentlichung zugrunde liegen:

1. Graf Keyserling gehört zu jenen Publizisten, denen „Wirkung" und „Erfolg" unwillkürlich zu legitimen Maßstäben geistiger Leistungen werden (vgl. S. 41, 83, 90), wogegen ihnen die Fähigkeit und das Bedürfnis zu fundamentaler kritischer Rechenschaft über die eigenen Gedanken mangelt.

Schopenhauer hat diese „Spaßphilosophen", wie er sie nennt, von den echten und wirklichen Denkern, in denen ein redlicher Klarheitswille und ein strenges sachliches Verantwortungsgefühl lebt, ein für allemal abgegrenzt und hat selbst das leuchtende Beispiel eines solchen echten Denkers gegeben. („Schopenhauer als Verbilder!")

2. Graf Keyserling vollzieht nicht nur seine inneren Wandlungen mit Absicht, sondern er produziert auch vorsätzlich und absichtlich. Er philosophiert und publiziert neuerdings nach eigenem Geständnis um des Gelderwerbs willen und gelangt in der Zeit, wo diese Notwendigkeit ihn am stärksten beherrscht, auf den Gipfel seiner Produktivität (S. 60—64).

Schopenhauer unterscheidet zwischen Solchen, die von der Philosophie leben und Solchen, die für die Philosophie leben. Er selbst, zu der zweiten Gruppe gehörend, legt dar, daß wenn Erwerb mit der Philosophie getrieben wird, „alsbald die Absicht das Übergewicht über die Einsicht erhält und aus angeblichen Philosophen bloße Parasiten der Philosophie werden: solche aber werden dem Wirken der echten Philosophen hemmend und feindlich entgegentreten, ja, sich gegen sie verschwören, um nur was ihre Sache fördert, zur Geltung zu bringen." [16] („Schopenhauer als Verbilder!")

3. Keyserlings Produktivität steigert sich zwar quantitativ, nicht aber qualitativ mit der Nötigung zum Gelderwerbe.

---

[16] Schopenhauers Werke (Grisebach), Bd. IV, S. 182.



Schopenhauer weist mit Nachdruck darauf hin, daß die Klassiker des Altertums deshalb gut schrieben und zu Klassikern wurden, weil sie nicht für Geld schrieben und das Bücherschreiben bei ihnen kein Erwerbszweig gewesen ist.[17] („Schopenhauer als Verbilder!")

4. Keyserlings sprachliche Kultur steht, gelinde gesagt, auf einer bescheidenen Stufe. Er ist nicht imstande, einen richtigen, geschweige denn einen guten oder gar schönen Stil zu schreiben. Unsicher im Gebrauch der deutschen Sprache, leistet er sich zahlreiche Schnitzer: Z. B.: „Nachdem er erwachte" — statt: „erwacht war" (S. 28); „Daß ich Spengler unter die Sinnbilder-Menschen aufnahm" — statt: „aufgenommen habe" (S. 161); „Den Fall . . . behandelten wir bereits" — statt: „haben wir bereits behandelt" (S. 153); „Nur wer . . . las" — statt: „gelesen hat" (Der Weg zur Vollendung, 13. Heft, S. 3)[18]; „anders wie" — statt: „anders als" (Menschen als Sinnbilder, S. 42, 75, 159); „mehr wie" — statt: „mehr als" (S. 167).

Schopenhauer hat solche „Verhunzung der deutschen Sprache" mit edlem Unwillen leidenschaftlich bekämpft und selbst das hohe Beispiel eines Stilisten erster Ordnung und eines Meisters der deutschen Sprache gegeben. („Schopenhauer als Verbilder!")

Bei dieser Sachlage ist tatsächlich kaum eine andere Möglichkeit gegeben, als daß Schopenhauer vom Standpunkt des Grafen Keyserling als „Verbilder" betrachtet wird. Es steht diesem gar nicht frei, anders zu denken und zu urteilen, solange er nicht bereit ist, von Schopenhauer zu lernen. Dann aber wäre es mit den „wirkungs"vollsten seiner Prätensionen und Effekte zu Ende. So richtet sich seine „kritische" Zerstörungslust an die Adresse des Mannes, dessen Worte und Taten geeignet sind, ihn zu — vernichten.

Wortführer aber geben ein Beispiel und fordern zur Nachahmung auf, auch dann, wenn sie, wie der Graf Keyserling, nicht führen sollten, da sie selber der Führung bedürftig sind. Wenn nun die „Gesellschaft für freie Philosophie" in Darmstadt darin ihre „Freiheit" bekundet[19], daß deren Oberhaupt in der Lage ist, sich in der geschilderten Weise an der Philosophie und einem ihrer Klassiker versündigen zu dürfen, ohne ernsthaften Widerspruch zu finden, so wird es nicht unberechtigt sein, diese „Schule der Weisheit" als eine Schule der Naseweisheit zu bezeichnen.

Frankfurt a. M. HEINRICH HASSE.

---

[17] Ebenda, Bd. V, S. 454.

[18] Daß Schopenhauer die falsche Ersetzung des Perfekts und Plusquamperfekts durch das Imperfekt als eine linguistische Infamie bezeichnet (Bd. V, S. 557—558), ist bekannt.

[19] Vgl. H. Hasse, „Was heißt «freie» Philosophie?" Ein Beitrag zum Falle Keyserling, Frankfurter Universitätskalender, Frankfurt a. M. 1927.



Hohenemser, Richard: Arthur Schopenhauer als Psychologe. Leipzig: 1924, Verl. v. Joh. Ambr. Barth. 438 S.

Daß Schopenhauers System stark von psychologischen Reflexionen durchsetzt ist, unterliegt keinem Zweifel. Darum muß ein Spezialwerk über Schopenhauers Psychologie mit aufrichtigem Dank begrüßt werden, zumal wenn es sich, wie das vorliegende, in engem Kontakt mit den einzelnen Systemteilen hält und eine künstliche Isolierung des eigentlichen Gegenstandes vermeidet. Am ausführlichsten wird die Lehre vom Erkennen behandelt, wobei auch die Sinnesfunktionen Berücksichtigung finden. Trotz eindringender Analyse, die Hohenemser für dieses sonst vernachlässigte Kapitel aufbietet, will es scheinen, daß nicht alle verfügbaren kritischen Maßstäbe der modernen Forschung mobilisiert werden. Helmholtz und Th. Lipps, auf die sich der Verfasser beruft, reichen nicht mehr aus. Insbesondere dürfte der zweitgenannte, dessen psychologische Aufstellungen auch in anderen Kapiteln mit autoritativem Index figurieren, ein gefährlicher Führer sein. Th. Lipps konstruiert nämlich aus logischer Initiative seelische Erlebnisformen, deren Realität allererst durch vorurteilslose Selbstbeobachtung zu erweisen wäre. Er steht dem experimentellen Verfahren ganz fern, dem doch die moderne Psychologie ihre überlegenen Einsichten verdankt und insbesondere die Möglichkeit einer nachprüfenden Kontrolle der Einzelerlebnisse. Er vermischt logische und psychologische Reflexion, und auch Hohenemser dürfte sich dieses Fehlers vielfach schuldig gemacht haben. Sind nicht in seinem erkenntnispsychologischen Kapitel in extenso Fragen erörtert, die streng genommen logischen Charakter haben? Ich erwähne z. B. die Klassifikation der Urteilsformen in § 5, die gewiß auch ihre psychologische Seite hat, aber in erster Linie logische Angelegenheit ist. Bei der Würdigung von Schopenhauers Bemerkungen über „Assoziation" und „Gedächtnis" macht sich wiederum eine unzulängliche Bekanntschaft mit den einschlägigen Forschungsergebnissen der heutigen Experimentalpsychologie bemerkbar. Befriedigender sind die dem „Lächerlichen" und dem „Wahnsinn" gewidmeten Paragraphen, die überaus treffend die Hauptmängel der Schopenhauerschen Anschauungen über diese verwickelten Probleme hervorheben. Eine scharfsinnige kritische Zergliederung der Schopenhauerschen Traumtheorie beschließt das erkenntnispsychologische Kapitel. Das zweite Kapitel, das die Lehre vom Willen bringt, führt uns psychologisch an den innersten Systemkern heran. Man wird es darum verzeihlich finden, daß dabei manche Übergriffe ins Metaphysische stattfinden. Im allgemeinen ist ja zu bekennen, daß die Willenserscheinungen erst neuerdings dem methodischen Experiment zugänglich wurden, weshalb wir von der Aufstellung einer empirisch wohlfundierten und durch Diskussion ausgeglichenen Willenspsychologie noch weit entfernt sind. Die

gewöhnlichen Willensakte vollziehen sich matt und flüchtig. Der Experimentator muß dem Willen künstliche Hindernisse setzen, damit er eine für die Selbstbeobachtung faßbare Intensität erlangt. Was Hohenemser in diesem zentralen Kapitel entwickelt, zeichnet sich durch Feinheit aus. Insbesondere sind Schopenhauers Mißgriffe in der Behandlung der Gefühle, die als unselbständige Anhängsel des Willens auftreten, klar und überzeugend aufgedeckt. Ebenso glänzend ist das dritte Kapitel geraten, das die psychologischen Wurzeln der Schopenhauerschen Ästhetik darlegt und prüft. Wenn man erwägt, daß gerade über dieses Thema schon so viele und zum Teil gründliche Spezialarbeiten unternommen wurden, muß man um so mehr die überraschende Fülle der aus inniger Vertrautheit mit der Welt des Schönen geborenen Gedanken Hohenemsers bewundern. Das vierte Kapitel bezieht sich auf die Lehre vom sittlichen Verhalten. Im großen und ganzen wird man Hohenemsers Urteil beistimmen müssen, daß dies das psychologisch schwächste Glied des Schopenhauerschen Systems ist. Und der Verfasser hat auch sehr richtig den psychologischen Grundfehler hervorgehoben, „die Leugnung des positiven Lustgefühls und damit eigentlich aller Bewertungen“. Sein gediegenes Werk, das trotz mannigfacher Kritik an einzelnen psychologischen Ansichten des Danziger Weltweisen diesen doch für den bedeutendsten Psychologen unter den Metaphysikern erklärt, ist wohlgeeignet, dem Schopenhauerstudium neue starke Anregungen zu geben. An diesen Anregungen kann jeder Gebildete teilnehmen, da Hohenemser die seltene Fähigkeit besitzt, seine durchaus wissenschaftlich erarbeiteten Gedanken in ein gefälliges Sprachgewand zu kleiden.

Königsberg i. Pr. ARNOLD KOWALEWSKI.

Naegelsbach, Hans: Das Wesen der Vorstellung bei Schopenhauer. Carl Winter's Universitätsbuchhandlung. Heidelberg 1927. 188 S. [Beiträge zur Philosophie. Heft 12.]

Die vorliegende Dissertation sucht die Tendenzen wie die mannigfachen Einwirkungen und Anregungen aufzuweisen, die für die Gestaltung der Schopenhauerischen Vorstellungslehre entscheidend gewesen sind. Eine solche Untersuchung bedeutet bei einem schöpferischen Philosophen immer eine Gefahr, da nur allzu leicht den Abhängigkeitsfragen eine viel zu große Wichtigkeit beigemessen wird. Deshalb müssen derartige Erörterungen, wenn eine wahre Würdigung großer Geisteswerke hinsichtlich ihres Verhältnisses zu früheren oder gleichzeitigen Lehren und Ideen erzielt werden soll, von echt philosophischem Geiste beseelt sein, der dem Wesen schöpferischer Originalität Rechnung trägt.

Naegelsbach dürfte den guten Willen gehabt haben, in diesem Sinne sein Buch zu schreiben. So geht er in richtiger Einsicht, daß die

Lehre Schopenhauers die letzten und entscheidenden Antriebe aus seinem von tiefen seelischen Erlebnissen und Kämpfen erfüllten Innern erfahren hat, von der Erlebnisgrundlage dieser Philosophie aus. Er faßt das für die Entstehung des Werkes ausschlaggebend gewordene Urerlebnis als moralisch-pessimistisches Sehnsuchtserlebnis nach Erlösung zusammen. Es soll hier dahingestellt bleiben, ob Naegelsbach damit die gesamten verwickelten Grundtriebfedern der philosophischen Systembildung, die aus den Urtiefen der eigenartigen und höchst bedeutsamen Persönlichkeit Schopenhauers wirksam gewesen sind, getroffen hat. Man erwartet nun, daß das vom Verfasser herausgestellte Urerlebnis zum Leitgedanken seiner Untersuchung gemacht wird. Statt dessen zerfließt sie mehr und mehr in eine Herausarbeitung der historischen Bedingtheiten der Vorstellungslehre. Denn Naegelsbach beschäftigt sich vornehmlich mit den Einflüssen, welche die Schopenhauerische Vorstellungslehre von der vorkantischen, kantischen und zeitgenössischen Philosophie erfahren hat. Dazu werden noch die Einwirkungen gestreift, die von der indischen Weisheitslehre und der Romantik ausgegangen sind. Anstatt die höchst entgegengesetzten Einstellungen der Philosophen zu den Weltproblemen aufzuzeigen (wie fruchtbar z. B. für das Verhältnis Kant-Schopenhauer!), anstatt die in Frage kommenden philosophischen Systeme tiefschürfend aus ihrem Einheitspunkte her zu fassen und sie in ihrer eigenartigen Funktion und Bedeutung zu würdigen, um dann erst die Frage der Zugehörigkeit zu prüfen, bleibt die vorliegende Darstellung an der Peripherie haften, sie dringt nicht ins Zentrum. Indem sich aber die Darlegungen nur an dieser logischen Oberfläche bewegen, ist die Untersuchung einseitig geblieben. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß gelegentlich die metaphysisch-subjektivistische Tendenz der Vorstellungslehre hervorgehoben, ihre Färbung durch die pessimistische Weltkritik Schopenhauers betont wird. Infolge der Einseitigkeit ist es auch nur möglich gewesen, daß eine alte Behauptung wieder aufgewärmt werden konnte, welche die Abhängigkeit Schopenhauers von G. E. Schulze und Bouterwek betrifft. Bei einer unter höheren Gesichtspunkten vorgenommenen Betrachtungsweise dürfte sie sich wohl von selbst erledigen. Daß aber auch sonst die Schrift noch manches Anfechtbare aufweist, sei nebenbei bemerkt.[1]

Gewiß spricht aus der Lehre Schopenhauers ein Zeitbewußtsein, gewiß haben sich seine Grunderlebnisse mit Einflüssen anderer philosophischen Anschauungen gekreuzt. Darin zeigt sich aber gerade seine

---

[1] So kranken z. B. die Ausführungen der Verhältnisse Kant-Schopenhauer an der falschen Behauptung, daß Kants Lehre vom Ding an sich ein atavistischer Rest des naiven Realismus der vorkantischen Philosophie sei, während in Wirklichkeit in Kants Erkenntnislehre das Ding an sich einen erkenntnistheoretischen Grenzbegriff der Erscheinungswelt bedeutet.



Urständigkeit, daß das Aufgenommene sofort die mannigfachsten Umprägungen, Umformungen, Umdeutungen, oft völlig innere Umwandlungen erfahren hat. Und es ist eine reizvolle Aufgabe, dem nachzugehen und hieraus die für Schopenhauer charakteristische Gefühls- und Denkweise, den Kern seiner Genialität zu erfassen und so zu einem richtigen Verständnis seiner Lehre zu kommen. Wohl sind verheißungsvolle Ansätze bei Naegelsbach da. Aber es ist ihm noch nicht gelungen, von höherer Warte aus zu lebendigem Verstehen der genialen Geistesleistung vordringend die historischen Bedingtheiten mit dem unmittelbaren Schöpferelement bei Schopenhauer in einer Synthese zu vereinigen. Mit der Auflösung der Lehre in ein Mosaik von Begriffen, die auf ihr ursprüngliches Auftreten in früheren oder zeitgenössischen Werken geprüft werden, hat der lebendige Eindruck der Einheit der Philosophie Schopenhauers gelitten. Man gewinnt nach den Darlegungen Naegelsbachs, die in den letzten Teilen eine straffe Gedankenführung und Zusammenfassung vermissen lassen, zu sehr den Eindruck, als ob Schopenhauer ein geistreicher Eklektiker, sein Werk ein Konglomerat eigener und überkommener Gedanken ist. Wenn aber auch die vorhandenen Ansätze, die ganz richtig das Wesentliche bei Schopenhauer erst jenseits der historischen Abhängigkeiten und Zusammenhänge sehen, noch nicht zur Ausreifung gekommen sind, so hat es doch den Anschein, als wenn mit dem Verfasser, für den wohl dieses Mal noch zu starke Bindungen maßgebend waren, eine vielversprechende Kraft am Werke ist.

Berlin. KURT KRIPPENDORF.

Eichler, Oskar: Die Wurzeln des Frauenhasses bei Arthur Schopenhauer. Aus dem Sexualpsychologischen Seminar von Prof. W. Liepmann-Berlin. Verlag Marcus und Weber, 1926. 65 S.

Die Schrift Eichlers ist sehr charakteristisch für die bedauerlichen Entgleisungen, zu welchen leider die Freudsche Psychoanalyse bei einer Anzahl ihrer orthodoxen, kritiklosen Anhänger geführt hat. Wenn das so weiter geht, steht zu befürchten, daß für längere Zeit der gute, entwicklungsfähige, fruchtbare Kern der Freudschen Forschung verschüttet werden wird. Eichler ergeht sich in gewagten, jeder tatsächlichen Unterlage entbehrenden Behauptungen, — und sieht dann nicht die ebenso nahen wie einleuchtenden Beweggründe Schopenhauers. Wenn Schopenhauer sich an keine Frau binden konnte oder wollte, so spricht nichts dafür, daß wir in den Untergründen seines Seelenlebens die Wirkung einer homosexuellen Triebkraft annehmen müßten. Schopenhauer fürchtete in einer Ehe Hemmungen für sein freies Schaffen, von dem er auch nicht den geringsten Teil anderen Interessen, wie sie eine Ehe notwendig mit sich bringt, opfern wollte, — wahrlich ein schönes Beispiel gerade von Altruismus, den Eichler Schopenhauer abzusprechen scheint.

Eichler findet bei ihm nur eine „übertriebene Ichliebe"; kennt er wirklich nicht die vielen Züge rührender Hilfsbereitschaft Schopenhauers, der, Feind jeder Sklaverei, das Mitleid nicht nur theoretisch als den Kern der Nächstenliebe verkündete, sondern es auch im Leben betätigte? Und wie steht es mit Schopenhauers ethischem Kernspruch: „Verletze niemanden, hilf allen, soviel du kannst?" — Woraus leitet Eichler diese Grundanschauung ab, und warum hat er sie in seiner Arbeit vergessen? — Schopenhauers Angst vor vermeintlicher homosexueller Betätigung und Bedrohung ist eine völlig aus der Luft gegriffene Unterstellung, die bei Eichler durch nichts erhärtet wird. Ich habe an anderer Stelle den Unterschied von homosexuell und homopsychisch dargetan; bei Schopenhauer findet sich eine sehr starke homopsychische, aber keine auch nur latente homosexuelle Neigung. Die schwärmerische Verehrung für den Vater erklärt sich nicht aus einem in der Jugend heftigen, erst später in Liebe verwandelten Haßgefühle, sondern sehr einfach aus der Dankbarkeit des Sohnes für ein materiell sichergestelltes Leben, welches der geniale Denker nun ganz seiner Aufgabe widmen konnte. — Inwieweit der Mutter- und Vaterkomplex allerdings im Seelenleben Schopenhauers eine Rolle spielte, habe ich in meiner Arbeit dargetan: „Schopenhauer und die Psychotherapie", welche 1914 in diesem Jahrbuch sowie in dem Zentralblatt für Psychoanalyse und Psychotherapie erschienen ist.

Berlin-Schöneberg. OTTO JULIUSBURGER.

Lenk, Emil: Das Liebesleben des Genies. Verlag Dr. Madaus & Co., Radeburg, Bez. Dresden (1926). 382 S.

Der in dem Vorwort angekündigte Versuch, „das dynamische Entstehen des Kunstwerks aus dem Erlebnis zu deuten", bleibt leere Versprechung, Vorwand für das, was das Buch nicht zu sein behauptet, und doch einzig ist: eine „Summierung lasziver und zufälliger Details". Mit hastiger Hand sind die Biographien von Goethe, Lenau, Heine, Novalis, Liszt, Mozart, E. T. A. Hoffmann, Berlioz, Grillparzer, Wagner, Beethoven, C. M. v. Weber, Schopenhauer, Chopin, Hebbel, Schiller, Strindberg, Napoleon, Hölderlin, durchwühlt, auf daß ein sensationslüsterner Pöbel die von ihm begehrten Intimitäten zu bequemem Gebrauch beieinander habe. Der aufgehäufte Stoff und die im angehängten Literaturverzeichnis angeführte sexualpsychologische Literatur sind nirgends verarbeitet; der wissenschaftliche Deckmantel ist allzu durchscheinend. Außer den genannten erlesenen Geistern, die in der obigen sinnlosen Reihenfolge ausgeschlachtet sind, müssen in einem eingeschobenen Kapitel „Inverse Genietypen" noch Michelangelo, Platen, Verlaine, Wilde, Whitman und viele andere herhalten. In diesem Kapitel ist u. a. die

überraschende Entdeckung gemacht, daß Sokrates den Schierlingsbecher zur Strafe für Homosexualität habe trinken müssen!

Schopenhauer kommt mit nur 13 Seiten verhältnismäßig glimpflich davon. Hier erfahren wir: „Schopenhauer ist eine reine Don Juan-Natur, wie sie selten klarer auftritt" . . . „Von einer Stadt Deutschlands in die andere flüchtete Schopenhauer, hatte er irgend eine Frau gefunden, verließ er sie sogleich wieder, flüchtete dauernd vor sich selbst" . . . „Schopenhauer kam darauf, daß der «Generationsakt» das «Ding an sich» sei" . . . „immer aber blieb er «triste post coitum»" . . . „Sein Leben und Werk ist Kampf mit dem Dämon Sinnlichkeit." — Interessant für den Geographen nicht minder wie für den Biographen Schopenhauers wird die Feststellung sein, Schopenhauers Eltern hätten in Hamburg in „einer eleganten Villa am Meer" gelebt, wo die Mutter „Romane und ästhetische Essays" geschrieben habe. In der Hast der Kompilation sind hier Hamburg und Danzig, Johannas junge Ehe mit ihrer späten Schriftstellerei zusammengeflossen.

Das Buch muß mit um so höherem Recht der Schundliteratur eingereiht werden, als es Namen und Schicksale antastet und einem unsauberen Gelüst dienstbar macht, die uns heilig sind. Es ist betrüblich, daß sich dafür ein Verleger gefunden, der es mit Bildern der Geopferten geschmückt hat. Geradezu bedrohlich aber ist die Ankündigung des Vorworts, das Buch sei das erste einer Reihe „Biographische Erotik als Symbol des Geistes" (!). So bedeutsam gewiß das erotische Moment in allem genialen Schaffen und nicht zum wenigsten bei Schopenhauer ist, — nur höchste Gewissenhaftigkeit und Reinheit darf sich dieser Problematik nahen; in allen anderen Fällen aber gilt nur ein entschiedenes: Hände weg!

Danzig. HANS ZINT.

Saitschick, Robert: Genie und Charakter. Shakespeare — Lessing — Goethe — Schiller — Schopenhauer — Wagner. 3. Aufl. Mit 6 Bildnissen. Darmstadt und Leipzig, Ernst Hofmann & Co., 1926. 359 S.

Im Rahmen einer Sammlung von Charakterbildern, deren Leitgedanke die Überzeugung ist, daß Menschenkenntnis, um objektiv zu sein, sich nicht nur von Selbstgerechtigkeit und Lieblosigkeit fernhalten müsse, sondern Mitfühlen und Miterleben voraussetze, erscheint hier auf 50 Seiten ein Grundriß von Schopenhauers menschlicher Persönlichkeit, seiner denkerischen und künstlerischen Struktur, der mit zu dem Besten gerechnet werden kann, was in dieser Art bisher über unsern Philosophen gesagt worden ist. „Schopenhauers Charakter ist der eines leidenschaftlichen Denkers" — dieser so einfach klingende einleitende Satz gewinnt die Bedeutung einer Grundthese von reichem Inhalt und

fruchtbarer Konsequenz in den drei Kapiteln, die den Charakter, das Denken und die Form Schopenhauers in knappen Strichen umreißen. In der ganzen Abhandlung steht kaum ein Satz, den nicht unterschreiben könnte, wer Schopenhauer kennt; sie bringt das schon Bekannte auf einen kürzesten gedanklichen Ausdruck.

Damit ist freilich zugleich die Grenze dieser wie jeder derartigen Arbeit bezeichnet, die rein analytisch die Wesensart einer lebendigen Persönlichkeit und eines lebendigen Werkes in Begriffe zu verwandeln unternimmt. Trotz aller Zustimmung im einzelnen hinterläßt das Ganze ein Gefühl der Unbefriedigung, ja ein Widerstreben, demjenigen grundsätzlich gleich, das wir vor der sattsam bekannten „Charakteristik" als Schulaufgabe empfinden. Wahrheit und Lebensfülle lassen sich nun einmal nicht in Essenzform auf Flaschen ziehen, und die dem Buche vorgeheftete mangelhafte Wiedergabe von Lenbachs Schopenhauer-Porträt sagt schließlich doch mehr über den Philosophen aus, als jene 50 Seiten es tun können. Nach allem Analysieren wäre es nun an der Zeit, daß ein Künstler aus seiner synthetischen Schau uns Schopenhauers Leben und Werk neu erzählte, den „Mythus" Schopenhauer, den Generationen geschaffen, den wir alle schon in uns tragen, endlich in lebendige Rede verwandelte.

Danzig. HANS ZINT.

Baillot, A.: Influence de la Philosophie de Schopenhauer en France (1860—1900). Etude suivie d'un Essai sur les sources françaises de Schopenhauer. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin 1927. 440 S.

„Unter den Philosophen, die ich studiert habe, bleibt Schopenhauer derjenige, für den ich eine entschiedene Vorliebe hege. Diese Bevorzugung rührt ohne Zweifel davon her, daß der Philosoph des Willens mir eine neue Gedankenwelt erschlossen hat. Seit mehr als fünfzehn Jahren widme ich mich ihm, und nicht ein Tag ist seitdem vergangen, an dem mein Denken nicht das seine aufgesucht hätte, sei es, um tiefer darin einzudringen, sei es, um Trost daraus zu schöpfen."

Mit diesen Worten beginnt Dr. A. Baillot, Professor am Collège Rabelais, ein Werk, das sich zum Ziel gesetzt hat, den Einfluß der Philosophie Schopenhauers auf die französische Philosophie und die französische Literatur während des Zeitraums von 1860—1900 darzustellen. Herr Baillot ist sich hierbei klar über die Schwierigkeiten und Täuschungsmöglichkeiten, die seine Aufgabe mit sich bringt. Die Samenkörner, die ein großer Geist ausstreut, fassen oft auf so unmerkliche Weise Wurzel in anderen Geistern und entwickeln sich auf dem neuen Boden so eigenartig, daß man bei der nachträglichen Ermittlung des Zusammenhanges häufig auf bloße Vermutungen angewiesen ist. Gerade der selbstschöpferische Geist gibt

sich oft keine Rechenschaft über Anregungen, die ihm von anderer Seite gekommen sind, ja er wird sich sogar nicht selten gegen die Annahme eines fremden Einflusses verwahren und dabei guten Glaubens, aber in Selbsttäuschung befangen sein. Ein bloßes Aufsuchen und Zusammenstellen der Fälle, in denen Schopenhauer in der französischen Literatur besprochen oder erwähnt wird oder Worte Schopenhauers angeführt werden, könnte also nur ein sehr unvollkommenes Bild geben. Herr Baillot geht denn auch viel gründlicher zu Werke.

In zwei, als Einleitung vorausgeschickten Abschnitten prüft er zunächst die allgemeine Geisteslage in Frankreich um das Jahr 1850 und die Art und Weise, wie Schopenhauer in Frankreich bekannt wurde. Der Weltschmerz-Pessismismus der Romantiker, der — durch Chateaubriands René in die französische Literatur eingeführt — während des ersten Drittels des 19. Jahrhunderts den Ton angegeben, aber dann immer mehr an Wirkungskraft eingebüßt hatte, macht nach der Staatsumwälzung von 1848 einer andersgearteten pessimistischen Grundstimmung Platz, die nichts mehr wissen will von jener schwärmerischen, meistens freilich nur künstlich angequälten und in weichlicher Glaubensseligkeit verfließenden „Zerrissenheit der Herzen“, sondern sich auf allen Gebieten nüchtern, zweifelnd der Erforschung der, wenn auch wenig erfreulichen Wahrheit zuwendet. Diese Verfassung der Geister macht sie empfänglich für die Lehre Schopenhauers. „Durch seinen Pessimismus hat sich Schopenhauer in Frankreich eingeführt“, stellt Herr B. fest. In erster Reihe sind es scharfgeschliffene Worte der Menschenverachtung des Frankfurter Philosophen, die über den Rhein hinüberdringen und ihn den Franzosen als einen ebenbürtigen Nachfolger Montaignes, de La Rochefoucaulds und der übrigen französischen „Moralisten“ erscheinen lassen. Er ist ihnen „le terrible humoriste“. Bedeutende französische Zeitschriften beschäftigen sich mit ihm und seinen Anschauungen, Besucher berichten über ihn, sein „Weiberhaß“ und seine Weltflucht-Lehre erwecken die Neugierde; man will wissen, was für eine Bewandtnis es hat mit diesem „vielgerühmten Schriftsteller, geheimnisvoll und schrecklich wie eine orientalische Gottheit“. Ernsthafte Denker beginnen, seinem Lehrgebäude ihre Aufmerksamkeit zu widmen, freilich häufig unter Äußerungen heftiger Gegnerschaft und nicht immer als geistvolle Widersacher. So verzeichnet Herr Baillot einen Ausspruch des 1887 verstorbenen, der spiritualistischen Schule angehörenden Pariser Philosophieprofessors Caro: „der Pessimismus sei die naturgemäße Philosophie der biertrinkenden Völker, in einem Lande der Reben, vor allem in Frankreich, sei keine Gefahr, daß er Boden gewinnen könne, Bordeaux mache die Gedanken hell und Burgunder verjage die Grillen“. Seit 1880, wo die erste französische Übersetzung der „Aphorismen zur Lebensweisheit“ erscheint, nimmt die Bekanntschaft mit den Gedankengängen Schopenhauers rasch zu; das Jahrzehnt zwischen 1880 und 1890 bringt dem französischen Leser Übersetzungen der meisten Werke Schopen-

hauers, insbesondere des Hauptwerkes. Die Übersetzungen sind nach Herrn Baillots Urteil befriedigend. Schopenhauers Gedanken über das Mitleid, über die Liebe, über Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben, über die Heilsordnung dringen in weitere Kreise. Nach manchen Richtungen hin ist, wie Herr Baillot meint, Schopenhauer geeignet, Verständnis gerade beim französischen Leser zu finden. Man habe diesen „Français de prédilection" gerne in Frankreich aufgenommen, „wo er einen bevorzugten Platz unter den ausländischen Philosophen einnehme; diese Begünstigung habe ihn rasch zum Klassiker gemacht in einem Lande, das dazu geschaffen sei, ihn zu verstehen" (Vorrede, Seite III). „Wenn Schopenhauer allen, die dazu fähig sind, das alles umfassende Mitleid predigt, so spricht er ganz besonders zu den Herzen der Franzosen; kein Wunder, wenn sie ihn mit ihrer Sympathie belohnt haben" (Seite 14). „Schopenhauer, in gerader Linie Abkömmling der französischen Moralisten, erweist sich, durch den Esprit, mehr als französisch denn als deutsch" (Seite 140). In Frankreich liebe man vor allem gesundes Urteil und Klarheit, der rücksichtslose Wahrheitsdrang Schopenhauers und seine, von Goethe geerbte Leidenschaft für das Licht seien also Eigenschaften, „die ihm im Lande der Klarheit nicht schaden konnten" (Seite 331 f.). Zu alledem rage er durch seine glänzende Darstellungsgabe „unter den ausländischen Denkern des 19. Jahrhunderts hervor, die um die Ehre rangen, in Frankreich zugelassen zu werden" (Seite 332). Verdanke er ja doch seine Liebe zur Klarheit großenteils den französischen Schriftstellern, die er studiert habe; man könne sagen, daß er „zwar deutsch geschrieben, aber französisch gedacht habe" (Seite 21, 22). So habe denn die französische Leserschaft den schwarzen Spiegel, der ihr dargeboten wurde, gerne angenommen, „denn dieser Spiegel der Welt wurde ihr gereicht in einem Rahmen, der von Edelsteinen funkelte" (Seite 333). Es bestehe auch keine Gefahr, daß man Schopenhauer späterhin in der Totenstadt der Philosophiegeschichte beisetzen werde (Seite 349), dazu sei er ein zu großer Erwecker von Gedanken, ein zu tiefer Beobachter der Natur und des menschlichen Herzens, ein zu großer Schriftsteller. Im Jahre 1907 hat die französische Académie des Sciences morales et politiques (also die, insbesondere auch für das Gebiet der Philosophie zuständige Unterabteilung des Institut de France) die Schopenhauerische Philosophie zum Gegenstande einer Preisaufgabe gemacht. Die Tatsache, daß Schopenhauer die französische Gedankenwelt befruchtet hat und noch jetzt befruchtet, ist nach Herrn Baillots Ansicht nicht mehr ernstlich zu bestreiten; der Nachweis, wie sich dieser Einfluß in der philosophischen und in der schönen Literatur Frankreichs während der letzten vier Jahrzehnte des verflossenen Jahrhunderts geltend gemacht hat, bildet den Kern seines Werkes.

Ohne die Wechselbeziehungen zu verkennen, die zwischen der Philosophie eines Zeitraumes und der gleichzeitigen schönen Literatur be-

stehen („da die beiden ja nicht durch wasserdichte Schotten voneinander getrennt seien“), teilt Herr Baillot seine Untersuchung zweckmäßig in zwei Abschnitte, deren erster auf 130 Seiten die Philosophen behandelt, während der zweite auf mehr als 170 Seiten die schöne Literatur bespricht.

Im Abschnitte über die Philosophen werden Renan und Taine, denen umfangreiche Kapitel gewidmet sind, eingehend geprüft, dann Renouvier als das Haupt des französischen Neukritizismus, Lachelier und die Philosophen irrationalistischer und voluntaristischer Richtung, darunter besonders Fouillée, Guyau und Amiel, ferner (wieder in einem eigenen Kapitel) Bergson und schließlich eine Reihe von Philosophen in nicht führender Stellung, unter ihnen Foucher de Careil, Challemel-Lacour, Ribot, denen eine vorragende Bedeutung für die Einführung Schopenhauers in Frankreich zukommt. Sorgfältig geht der Verfasser allen Spuren nach, die zu Schopenhauer hinüberführen; nicht nur die Werke der besprochenen Philosophen, sondern auch ihren Briefwechsel und ihre Lebensgeschichte zieht er heran, hütet sich aber gewissenhaft vor jeder voreiligen Feststellung. Die Aufmerksamkeit des deutschen Lesers gilt wohl vor allem den Kapiteln über Taine, diesen vielseitigen und weitspannenden Geist, der durch seine Umwelt-Lehre manche Richtungen der Geschichtschreibung und der Literaturgeschichtschreibung auch in Deutschland wesentlich beeinflußt hat, und über Bergson, dessen Hauptwerke ja auch in das Deutsche übertragen sind und ihm deutsche Anhänger verschafft haben.[1] Es kann hier auf die Ergebnisse der Untersuchungen im einzelnen nicht eingegangen werden. Die wichtigste Wirkung Schopenhauers auf die französische Philosophie besteht nach Herrn Baillots Ansicht darin, daß unter dem Eindrucke der Schopenhauerischen Lehre vom ur-einen Willen sich das philosophische Denken in Frankreich — wenn auch in geteilten Stromläufen und unter verschieden klingenden Bezeichnungen, wie Monismus der Idee, der Kraft, des Willens — einer monistischen Weltauffassung zugewandt habe.

In der schönen Literatur, in der sich nach Herrn Baillots Meinung die Züge eines Zeitraumes am getreuesten und vollständigsten ausdrücken, hat die Schopenhauerische Willenslehre als solche wenig Beachtung gefunden. „Nur seltene Denker sind wirklich in den Sinn von Wille und Vorstellung eingedrungen.“ Wenn sich einmal ein Dichter mit dem grundlegenden Gedanken Schopenhauers beschäftigte, dann bestand die Gefahr grotesken Mißverständnisses, wie z. B. wenn Victor Hugo schreibt: „Eine metaphysische Schule des Nordens hat gemeint, eine Umwälzung der menschlichen Erkenntnis hervorzurufen, indem sie das Wort Kraft durch das Wort Wille ersetzte. Damit, daß einer sagt: die Pflanze will,

---

[1] Über das Verhältnis Bergsons zu Schopenhauer wird voraussichtlich das XVI. Jahrbuch eine größere Arbeit unseres dänischen Mitgliedes, des Herrn Prof. Dr. Peter Knudsen bringen.

statt: die Pflanze wächst, könnte tatsächlich etwas Ersprießliches erzielt werden, nämlich wenn man hinzusetzte: das Weltall will. Wieso? Weil sich dann der folgende Schluß ergäbe; die Pflanze will, also hat sie ein Ich; das Weltall will, also hat es einen Gott." — Was auf die Schriftsteller und durch sie auf die breitere Öffentlichkeit Eindruck machte, war eben nicht das System Schopenhauers als Ganzes, sondern bestimmte, besonders in die Augen fallende Seiten seines Gedankenbaues, so seine Metaphysik der Geschlechtsliebe, seine Stellung gegenüber dem weiblichen Geschlechte, seine Menschenverachtung, vor allem sein „Pessimismus". So wird denn der Abschnitt über die Literatur, worin uns der Verfasser in fünf Kapiteln alle bedeutenderen Vertreter der französischen Romantik und Neuromantik, der realistischen und der naturalistischen Schule, des Parnasses, des Symbolismus, des psychologischen und des sozialen Romanes vorführt, zu einer literaturgeschichtlichen Abhandlung, der man unter Verwendung des bekannten Fechnerischen Ausdruckes die Überschrift geben könnte: „Die Nachtansicht in der französischen Literatur des 19. Jahrhunderts." Bis auf die Frühromantiker, auf Chateaubriands René (1802) und Sénancours Obermann (1804) geht der Verfasser zurück und zeigt uns, welche Rolle pessimistische Anschauungen in den Werken der literarisch führenden Männer seiner Nation im verflossenen Jahrhundert gespielt haben. Die Feststellung eines bestimmten Zusammenhanges solcher pessimistischen Grundstimmungen oder Nebenschwingungen in den besprochenen Werken mit der Philosophie Schopenhauers ist nicht immer möglich; häufig bleibt man auf Vermutungen angewiesen. Bisweilen dürfte der Verfasser in der Annahme von Zusammenhängen zu weit gehen. So schreibt er z. B., die französische Romantik stehe mit der Philosophie Schopenhauers durch eine Art unterirdischen Wasserlaufes in Verbindung; seit 1819 sei es Schopenhauer gewesen, der alles in der Luft schwebende pessimistische Gewölk zusammengeballt habe; durch das Aussprechen seines grundlegenden Satzes „die Welt ist meine Vorstellung" habe er, ohne es zu wissen, die verborgen gebliebenen Keime zum Spleen eines Musset, zum Lebensekel eines Baudelaire, zum Pessimismus mancher Spätromantiker ausgestreut. Wenn man erwägt, daß Schopenhauer bis zum Jahre 1851 selbst in Deutschland nur einem recht kleinen Kreise bekannt war und keinen Einfluß, weder auf das philosophische Fachschrifttum noch auf die schöne Literatur ausübte, so erheben sich doch starke Bedenken gegen die Annahme einer solchen geheimen Kraft, die von Schopenhauer schon in jener Zeit ausgestrahlt haben soll. In anderen Fällen ist dem Verfasser der Nachweis eines — allerdings bisweilen auf Umwegen, so über Tolstoi oder d'Annunzio sich geltend machenden — Einflusses unseres Philosophen auf französische Schriftsteller überzeugend gelungen. Das Gesamtergebnis, zu dem Herr Baillot gelangt, geht dahin, „daß es heutzutage kaum einen ernsthaften, über die Frage des Daseins nachdenkenden Geist gebe, der sich der Einwirkung Schopenhauers

hätte entziehen können und der nicht mehr oder weniger von seinen Anschauungen durchdrungen sei, wenn auch ohne immer zu wissen, woher sie stammten". Der Abschnitt über die Literatur wird, ganz abgesehen von seinem Werte für den Schopenhauer-Forscher, jedem Freunde der französischen Literatur reiche Anregung bringen.

Über das persönliche Verhältnis des Verfassers zu Schopenhauer lassen die oben angeführten Eingangsworte seines Werkes keinen Zweifel. Eine zusammenhängende Darstellung seiner Auffassung der Schopenhauerischen Lehre findet sich in dem Buche nicht, wohl aber an zahlreichen Stellen Ausführungen über einzelne Hauptzüge der Philosophie Schopenhauers, vor allem über dessen Pessimismus. Immer wieder betont der Verfasser, wie sehr man sich hüten müsse, den Pessimismus Schopenhauers mit einem kränklichen, tatenlosen Weltschmerzlertum zu verwechseln. In einem Schlußabschnitt, der sich insbesondere mit der Frage befaßt, ob der Einfluß Schopenhauers als günstig oder schädlich zu bezeichnen ist, wendet er sich daher auch gegen die Vorwürfe, Schopenhauer bedeute eine Gefahr für den Bestand der menschlichen Gesellschaft, er begünstige eine gesellschaftswidrige Gesinnung, Kinderlosigkeit und Selbstmord und verführe zur Schlaffheit und Verzweiflung. Er weist demgegenüber darauf hin, daß aus der Lehre Schopenhauers sich das unausgesetzte Ringen des zur Erkenntnis gelangten Willens nach Befreiung ergebe, daß sie also eine Philosophie des „strebenden Bemühens" (effort) sei, nicht eine der unfruchtbaren Beschaulichkeit.

Wie dies auch sonst schon öfters geschehen ist, glaubt Herr Baillot, Schopenhauer geistesgeschichtlich der Romantik angliedern zu sollen; er erscheine gewissermaßen als der „Theoretiker des romantischen Pessimissmus" (Seite 196). Hierbei hat Herr Baillot nicht nur die deutsche, sondern sogar auch die (mit dieser keineswegs völlig wesensgleiche) französische Romantik im Auge (Seite 163). Seine zum Beweise hierfür aufgestellte Behauptung, „die Namen Chateaubriands und der George Sand kehrten häufig unter Schopenhauers Feder wieder" scheint mir irrig zu sein; meines Wissens erwähnt Schopenhauer Chateaubriand nur ein einzigesmal (als Verfasser von „La vie de Rancé", D. II, 704, 12) und die Sand zweimal (D. V, 197, 8 und 664, 10 — beide Male in einer Weise, daß man daraus keinen Einfluß der Sand auf Schopenhauer entnehmen kann). Eine solche Einreihung Schopenhauers in eine zeitgeschichtlich bedingte Geistesrichtung ist meines Erachtens verfehlt; zu verweisen ist hier übrigens auf Hasse, „Schopenhauer", Anmerkung 348.

Mit diesem Versuche, Schopenhauer zum Romantiker zu stempeln, steht im Widerspruche eine auf Seite 5 sich findende Ausführung, der man aber erst recht nicht beistimmen kann. Sie lautet: „Schopenhauer tritt in Frankreich auf zwischen zwei Zeitspannen des Pessimismus, von denen die zweite sich auf der ersten aufbaut . . . Der ersten Hälfte des Jahrhunderts angehörend, hatte er einen Pessimismus kennen gelernt, der sich den Gottesglauben bewahrt hatte. Diese Bevormundung be-

hagte ihm nicht, und er beschloß, seinen im Entstehen begriffenen Pessimismus davon zu befreien. Obwohl mit den Lehren Herders und Jacobis genährt, obwohl zugegebenermaßen Schuldner Pascals und Chateaubriands, trug Schopenhauer kein Bedenken, ein leidenschaftlicher unnachgiebiger Atheist zu werden, indem er Montaigne und den Enzyklopädisten zum Siege verhalf. Er sah, wie eine halb pessimistische, halb skeptische Richtung Gestalt zu gewinnen begann, und war darauf bedacht, sie zu seinem Nutzen in die Wege zu leiten." Ich gestehe offen, daß mir dieser Absatz einfach unverständlich ist; Herr Baillot scheint hier geschichtlich wie psychologisch von ganz unrichtigen Voraussetzungen auszugehen.

Aufgefallen sind mir einige weitere, kleine Irrtümer, so wenn der Verfasser (Seite 138, Anm. 1) auf Grund eines offenbaren Mißverständnisses behauptet, Schopenhauer habe an Astrologie geglaubt; Schopenhauer gibt im Gegenteile an mehreren Stellen deutlich zu erkennen, daß er die Astrologie für Aberglauben hält. Die Behauptung Challemel-Lacours, Schopenhauer habe zu ihm geäußert: „Die Weiber hätten die Welt retten können, sie haben nicht gewollt, darum hasse ich sie", wird vom Verfasser für bare Münze gehalten (Seite 134); sie ist, wie so vieles in dem Berichte des phantasievollen Franzosen, höchst unglaubwürdig. Offenbar auf dieselbe unzuverlässige Quelle zurückzuführen ist auch die Meinung Herrn Baillots, „Schopenhauer, dieser unnachgiebige Buddhist, sei in Stunden des Sichgehenlassens ein redegewandter Plauderer und Freund des Bieres gewesen, der Qualm der Pfeifen und die Dünste der Wirtstafel seien ihm für seine Begeisterung hinreichend gewesen" (Seite 12). Welch grundfalsche Vorstellung hat sich da Herr Baillot von unserem, in Kleidung und Haltung stets die Würde bewahrenden, im ersten Frankfurter Gasthofe in feiner Gesellschaft verkehrenden, überdies dem Biere entschieden abgeneigten Philosophen gebildet! (Vgl. Gwinner, Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgang dargestellt, 1922, Seite 192.)

Auf Seite 179 schreibt Herr Baillot, „Mussets Trostlosigkeit sei darauf zurückzuführen, daß er fast nur Pessimisten kennen gelernt habe: Rousseau, Goethe, Chateaubriand, Byron, Leopardi, Lamartine hätten sein Entzücken gebildet". Schon auf Seite 1 hatte er Goethe mit André Chénier, Chateaubriand, Byron und Leopardi zusammengestellt, um darzutun, daß nach der Schreckenszeit der großen Revolution die „Melancholie, düsterer als je" zurückgekehrt sei. Man könnte diese Erwähnung Goethes in einer Aufzählung pessimistischer Dichter für eine bloße Ungenauigkeit des Verfassers halten, aber auf Seite 318 weist er wiederum, zur Erklärung des Pessimismus von Maurice Barrès, auf den Einfluß nicht nur Schopenhauers, sondern auch Goethes hin. Sollte Herr Baillot wirklich den Sohn der Frau Aja, der vom Mütterchen die Frohnatur geerbt hatte, der als fünfundsechzigjähriger Mann dem sechsundzwanzigjährigen Schopenhauer ins Stammbuch schrieb: „Willst Du Dich Deines

Wertes freuen, so mußt der Welt Du Wert verleihen" und von dessen Lippen im 80. Lebensjahre der Vers floß: „Wie es auch sei, das Leben, es ist gut" — sollte Herr Baillot Goethe zu den Pessimisten zählen?

Eine eingehende Würdigung des Werkes, dem eine Abhandlung über Schopenhauer und die französische Philosophie des 18. Jahrhunderts beigegeben ist, sei berufenerer Feder überlassen. Mögen die vorstehenden Zeilen einstweilen dazu dienen, die Aufmerksamkeit des deutschen Schopenhauer-Freundes auf ein Buch zu lenken, das auf jeden Fall durch die Fülle des Stoffes, durch die eingehende Art seiner Behandlung und durch die mannigfaltige Verwertung der bisherigen französischen und deutschen Schopenhauer-Literatur eine ausgezeichnete Gelegenheit gibt, sich über die Stellung des französischen Geistes zur Philosophie Schopenhauers zu unterrichten. Durch eine, vom Leser nur zu ahnende Unsumme von Arbeit hat ihm Herr Baillot den mühelosen Weg zu einem Gipfel gebahnt, der einen bisher noch nicht gebotenen Einblick in ein weites Gebiet französischen Denkens und Schauens ermöglicht. Jeder Schopenhauer-Jünger wird über das Werk des kenntnisreichen Verfassers Freude und Dankbarkeit empfinden.

München. FRIEDRICH BÄHR.

De Lorenzo, Giuseppe: Asoko. 1926. Napoli, R. Ricciardi. 93 S.

Unser italienischer Freund, dessen Arbeiten auf dem Gebiet der Indienforschung (*I discorsi di Gotamo Buddho del Majjhimanikâyo* 1907—1925, *Morale buddhista* 1920, *Catechismo buddhistico di Subhadra Bhikshu* 1922, *India e Buddhismo antico* 1926, *Il Sole del Gange* 1925) in Deutschland bisher leider so gut wie unbekannt geblieben sind, hat uns als Beitrag zu unserm Kongreß „Europa und Indien" das obige Büchlein auf den Tisch gelegt, dessen Erscheinen mit lebhafter Freude zu begrüßen ist. Denn diese Monographie über den indischen König Açoka, den Buddhisten auf dem Throne (ca. 270—230 v. Chr.), gibt in knapper Form und eindringlicher Darstellung das Bild eines Herrschertypus, wie er in der Geschichte ähnlich nur noch einmal aufgetreten ist: in dem philosophischen Kaiser Marc Aurel; mit dem wesentlichen Unterschiede freilich, daß Açoka dem von ihm beherrschten Indien, ja auch den hellenistischen Nachbarreichen der Ptolemäer, der Seleukiden und der Antigoniden, dasjenige zugute kommen zu lassen suchte, was für Marc Aurel ein εἰς ἑαυτόν blieb: seine Weisheit und Güte. Und schon hierin zeigt sich die Überlegenheit der buddhistischen über die stoische Moral.

Seit 1915 erst weiß man, daß die etwa ein Jahrhundert lang bekannten auf Felsen und Steinsäulen eingegrabenen Edikte eines anonymen „Piyadasi" von niemand anders als dem großen Açoka herrühren. Nach gewaltsamer Ausdehnung des ihm von seinen Vorfahren aus der

Dynastie der Maurya vererbten Reiches über fast ganz Indien, bekehrte er sich — erschüttert und reuig über den großen Verlust von Menschenleben und die mannigfachen Leiden, die sein Eroberungskrieg verursacht hatte — zur Religion Buddhas, unterwarf sich selbst den Ordensregeln, und betrachtete es fortan als seine Aufgabe, die heilige „Lehre des Mitleids“ in seinem Reiche und über dessen Grenzen hinaus auszubreiten, jedoch nicht mit Gewalt oder Zwang, sondern allein auf dem Wege der moralischen Eroberungen: durch Humanisierung der Verwaltungsmethoden, besonders der Strafen, durch Gründung von Krankenhäusern für Menschen und Tiere, durch Einfuhr und Anpflanzung von heilbringenden Kräutern, durch Anlegen von Brunnen und Pflanzen von Bäumen längs der Wege in öden Gegenden, durch das Verbot des Tötens und der Kastration von Tieren, durch vielseitige unablässige Sorge für das leibliche und geistige Wohl der von ihm beherrschten Völker, durch Milde und sittliche Belehrung. Bei aller Anhänglichkeit an die Lehre Buddhas gewährt er doch unbedingte Glaubens- und Gewissensfreiheit und verlangt von seinen Beamten Toleranz als oberstes Gesetz, weil jeder Glaube seine relative Berechtigung habe und geachtet werden müsse: „so handelnd wirst du den eigenen Glauben ehren und dem fremden Gutes tun“. Als Zeugen solcher Herrschaftsgrundsätze im 3. Jahrhundert v. Chr. stehen heute noch jene in Stein gehauenen Edikte Açokas in ihrer schlichten, wahrhaft lapidaren Sprache da; sie werden von dem Verfasser zum größten Teile wörtlich wiedergegeben.

Professor G. De Lorenzo bemerkt beiläufig, daß durch die von Açoka in die westlichen Nachbarreiche gesandten Botschaften buddhistische Keime in die alexandrinische Zivilisation getragen wurden, aus denen in gemeinsamer Gärung mit den verschiedenen Schulen der griechischen Philosophie, mit dem ebräischen Essenismus und dem indoparsischen Mithras-Kult nach Jahrhunderten aus den Trümmern der antiken Welt das Christentum erwachsen sollte. Es mag dahingestellt bleiben, ob für die Entstehung des Christentums ein buddhistischer Einfluß als mitbedingend angenommen werden darf; jedenfalls kann in dem über die Grenzen seines Reichs hinausgehenden Wirken Açokas — nach einem Edikte hat er Menschen- und Tierhospitäler auch in den hellenistischen Reichen gestiftet — ein weiterer historischer Zusammenhang zwischen Indien und den Mittelmeerländern als festgestellt gelten, gleichsam eine friedliche Gegengabe für die im Jahrhundert zuvor durch Alexander gewaltsam eingeleitete Kulturmission des Hellenismus im fernen Osten.

Eröffnet und gedanklich beherrscht wird das Buch G. De Lorenzos von einer geschichtsphilosophischen Betrachtung, welche die Geschicke der Völker und die Entstehung und das Vergehen von Zivilisationen metaphysisch durch den Willen zum Leben, empirisch als teils geographisch-klimatisch, teils aristokratisch-heroisch bestimmt ansieht. Von letzterem

Gesichtspunkt aus gelangt der Verfasser zu einer Art Typologie des Herrschertums, in welcher er die großen geschichtlichen Eroberernaturen aller Rassen und Erdteile an dem Leser vorüberziehen läßt, um schließlich bei zwei Namen länger zu verweilen: Caesar und Marc Aurel. Denn auch in diesen beiden findet er — wie schließlich am stärksten in Açoka — seinen Ausgangssatz bestätigt, daß vollendete Herrschergröße nie nur in politischer und militärischer Machtentfaltung, sondern vor allem in geistiger und sittlicher Höhe sich offenbare, ja Herzensgüte und sogar asketische Eigenschaften erfordere. Die Verehrung des Verfassers gilt dem Caesar, der seine eigene Geschichte schrieb mit dieser „vollkommenen Abwesenheit jedes Pathos, mit dieser sternenklaren Heiterkeit und Ruhe", aus welcher „das Licht eines Weltenauges leuchtet, ungetrübt von den Erregungen des Herzens". Und von Marc Aurel werden die Stellen zitiert, in denen der Kaiser sich die Eitelkeit seiner militärischen Triumphe, die Hinfälligkeit aller irdischen Größe ins Gedächtnis ruft und nur einen wahren Ruhm proklamiert: den der Selbstbeherrschung.

Gegenwartserscheinungen an diesem Herrscherideal zu messen, wird vermieden; auch die Verbindungslinie, die von Açoka zu Gandhi führt, ist nicht gezogen. Nur einmal kommt der Verfasser der Gegenwart nahe, in einem Selbstzitat aus der Zeit von 1914/15, für das er die an Caesar gerühmte „Abwesenheit von Pathos" nicht wohl in Anspruch nehmen wird, und das wir an dieser Stelle gern vermißt hätten. Vor der Gefahr aber, hier an ihm irre zu werden, bewahrt uns De Lorenzos grundsätzliche weltanschauliche Orientierung, aus der sich auch sein Herrscherideal herleitet. Sie wird am deutlichsten sichtbar in der Bemerkung, daß die stärksten, umfangreichsten, tiefsten und dauerhaftesten richtunggebenden Kräfte in aller menschlichen Zivilisation nicht von Kriegern, Herrschern, Propheten und Eroberern ausgegangen seien, sondern von fast übermenschlichen Menschen, die sich von der Welt gelöst und in asketischer Einsamkeit gelebt hätten. Denn alle kriegerischen Eroberungen, alle Staatengründungen, ja auch alle Erfindungen, alle menschlichen Werke der Wissenschaft und der Kunst, seien sie noch so groß, würden klein und nichtig vor der unvergleichlichen, unwiderstehlichen Kraft der wenigen, aber ewigen Worte des Schmerzes, des Mitleids und der Liebe eines Buddha und eines Jesus.

So steht dies reichhaltige Büchlein, das von Kriegen, Königen und Cäsaren handelt, letztlich doch unter dem Zeichen von Schopenhauers zeitlos gültigem Bekenntnis (W. I, 456):

> „daß die größte, wichtigste und bedeutsamste Erscheinung, welche die Welt aufzeigen kann, nicht der Welteroberer ist, sondern der Weltüberwinder."

Danzig. HANS ZINT.



MITTEILUNGEN.

BERICHT
ÜBER DIE ZWÖLFTE GENERALVERSAMMLUNG IN DRESDEN (6.—9. JUNI 1927).

Von

HANS TAUB (München).

Zum dritten Male hatte die Schopenhauer-Gesellschaft Dresden als Ort ihrer Generalversammlung gewählt. Was die Jahre 1814—1818 nicht nur im Leben Schopenhauers, sondern auch in der Geschichte der Philosophie bedeuten, braucht an dieser Stelle nicht ausgeführt zu werden. Was aber die Schopenhauer-Gesellschaft immer wieder nach dem Geburtsort der „Welt als Wille und Vorstellung" zieht, ist neben inneren Ursachen die erfreuliche Tatsache, daß sie in Dresden eine besonders starke und rührige Ortsgruppe besitzt, welche auch diese Tagung mit einer Liebe und Sorgfalt vorbereitet hatte, für die der Dank aller Teilnehmer ihr gewiß ist.

Die Vorbereitung war diesmal außergewöhnlich mühevoll, weil die Schopenhauer-Gesellschaft zum ersten Male es unternommen hatte, aus ihrem engeren Rahmen herauszutreten und einen wissenschaftlichen Kongreß zu veranstalten. Wohl standen auch schon auf früheren Generalversammlungen bestimmte Themen im Vordergrund, wohl hatten auch auf ihnen Freunde und Gäste der Gesellschaft das Wort ergriffen, ohne ihr als Mitglieder anzugehören; daß aber alle Vorträge einem einzigen Gedanken galten und mit nur vier Ausnahmen von Gelehrten bestritten wurden, die bis dahin in keinem persönlichen Verhältnis zu ihr gestanden hatten, war ein Vorgang, den die Annalen unserer Gesellschaft noch nicht verzeichnen konnten.

Von Weimar war nach dem „fruchtbringenden Winter" 1813/14, in dem er sich des vertrauten Umgangs mit Goethe zu erfreuen hatte, der junge Schopenhauer nach Dresden gekommen. Nicht allein eifrigen Studien auf dem Gebiet der Farbenlehre hatte dort der „Schüler" obgelegen, auch

in die indische Welt hatte er dank Friedrich Majer einen tiefen Blick getan. Schon auf den ersten Seiten der „Welt als Wille und Vorstellung“ findet sich ein Niederschlag der indischen Gedankenwelt. In seiner genialen Intuition erblickte Schopenhauer Zusammenhänge zwischen dem europäischen und indischen Denken, die auf die uralte Weisheit Platons ein ebenso helles Licht warfen wie auf die Entdeckung Kants, die damals erst wenige Jahrzehnte alt war. Schon in Dresden war Schopenhauer von einer Ahnung dessen erfüllt, was ihm später mehr und mehr zur freudigen Gewißheit werden sollte: Die glänzenden Einsichten, welche Europa der kritischen Philosophie zu verdanken hatte — waren sie letzten Endes nicht eine Rückerinnerung an Indien, das „Vaterland der Metaphysik“?

Europa und Indien! Diese Worte weisen rückwärts und vorwärts. Rückwärts zu dem Genius, der als erster diese geistesgeschichtliche Parallele aufzeigte, vorwärts zu der Wissenschaft, deren Aufgabe es ist, sie auf ihre Zuverlässigkeit zu prüfen und ihrer Bedeutung für die Gegenwart nachzugehen. Wenn unsere Gesellschaft auf ihrer 12. Generalversammlung vorwiegend den Indologen das Wort gab, so handelte sie im Sinne ihres Begründers Paul Deussen, in dem sich der Apostel Schopenhauers und der Altmeister der Indologie die Hände reichten.

Leider waren zwei hervorragende Kenner Indiens, die in jungen Jahren Deussen eng verbunden waren, an der Teilnahme verhindert: Paul Oltramare hielt eine Erkrankung in Genf zurück, und unser treues Mitglied Prabhu Dutt Shastri konnte Lahore infolge des Ausbruchs politischer Unruhen nicht verlassen. Sein Vorschlag, den er in einem warmen Brief, der das Bedauern übermittelte, an der Ausreise von Indien verhindert zu sein, dem Vorsitzenden unterbreitete, daß die Schopenhauer-Gesellschaft einmal in Indien tagen sollte, dürfte jedem unserer Mitglieder aus der Seele gesprochen sein. Möge der Tag nicht ferne sein, an dem auch die Schopenhauer-Gesellschaft von sich sagen kann: „Endlich in Indien!“ Daß wir aber zunächst wenigstens im Geiste in Indien waren, dafür sorgte die

große Zahl von hervorragenden Vertretern der Indologie, die, wie wir von ihnen selbst hören durften, mit Freude und Befriedigung die Einladung nach Dresden angenommen hatten.

Der Begrüßungsabend am Montag, dem 6. Juni, im Saale der Harmonie war bereits auf den einzigen Gedanken eingestellt, der die ganze Tagung beherrschte. Unser Vorstandsmitglied Dr. Karl Wolff gab demselben namens der Dresdener Ortsgruppe beredten Ausdruck, indem er darauf hinwies, daß das Verhältnis von Europa und Asien heute zu einem Problem geworden ist, das jeden berühre, dem das Schicksal der Menschheit zu Herzen gehe. Um so ehrfürchtiger müßten wir daher heute die Namen des großen Dichters und des großen Philosophen nennen, die bereits vor mehr als hundert Jahren von diesem Problem erschüttert waren: Goethes und Schopenhauers. Er sei davon überzeugt, daß die Dresdener Tagung der Schopenhauer-Gesellschaft die Prophezeiung Goethes, daß Orient und Okzident nicht mehr voneinander zu trennen seien, aufs neue bestätigen werde. Herzlich dankte der Vorsitzende Dr. Zint für diesen verheißungsvollen Auftakt.

Hierauf sang Frau Maria von Langermann-Larisch mit ihrem schönen Sopran die Begrüßungsarie aus „Tannhäuser“ und ein von unserm Mitglied Felix Gotthelf nach dem Text von Stefan Milow vertontes Lied: „Heil dir, mein Herz!“ Es war das indische Herz, das sie besang:

„Wo andre sich mühen
Und hastend erstreben
Ein trügliches Glück,
Da bleibst du still
Und ringst nicht, wie sie,
In Tränen die Hände,
Wenn alles als eitel
In Nebel zerfließt.“

Wundervoll brachte Friederike Stritt Dichtungen von Goethe („Paria“ und „Der Gott und die Bajadere“) und später eine Episode aus dem Mahābhāratam (in der Über-

setzung von Holtzmann) zu Gehör. Prof. Dr. Hermann Beckh las aus den Reden des Buddha, wobei es von besonderem Interesse war, nach der Übersetzung jeweils diese Reden in der Ursprache des Pāli-Kanon zu hören. Zum Schluß erzählte Dr. Karl Wolff mit feinem Humor und frei aus dem Gedächtnis buddhistische Märchen, um an ihnen die dem Buddhismus in seiner Frühzeit eigentümliche Mischung von Naivität und Tiefe der Weltanschauung zu illustrieren. Ein indischer Text lag auch dem Tondrama „Mahadeva“ zugrunde, dessen Schlußszene durch den Komponisten Dr. Felix Gotthelf unter der Mitwirkung von Frau von Langermann-Larisch und eines Frauenchors eine eindrucksvolle Wiedergabe erfuhr.

Eine stattliche Korona hatte sich am Morgen des 7. Juni in der Aula der Technischen Hochschule zur Eröffnung der Tagung eingefunden. Als erster ergriff als Vertreter der Sächsischen Staatsregierung Volksbildungsminister Dr. Kaiser das Wort. Er erinnerte daran, wie sehr es immer ein Segen gewesen sei, wenn von Zeit zu Zeit die Völker sich darauf besinnen, über die Grundfragen des Daseins zu sprechen. Wenn die Tagung der Schopenhauer-Gesellschaft unseren Blick auf Indien lenke, so käme uns dadurch wieder zum Bewußtsein, daß wir in mannigfacher Hinsicht mit dem indischen Volke verbunden sind. Die Hauptversammlung der Schopenhauer-Gesellschaft sei eine Ruhepause im Getriebe des Lebens, welcher der Erfolg nicht versagt bleiben werde. Der Minister schloß seine mit warmem Beifall aufgenommene Ansprache mit dem Wunsche, daß es der Schopenhauer-Gesellschaft und vor allem ihrer Dresdener Tagung beschieden sein möge, das Verständnis unter den Nationen zu fördern und fruchtbare Arbeit zu leisten zum Wohle des Menschentums. Darauf sprachen zu der Versammlung Stadtrat Dr. Hartnacke namens der Stadt Dresden, Rektor Geheimrat Dr. Bruck für die Technische Hochschule und Prof. Dr. Kaffka für deren Kulturwissenschaftliche Abteilung, während Prof. Dr. von Glasenapp in herzlicher Weise die Grüße der Kant-Gesellschaft überbrachte.

Für alle diese der Schopenhauer-Gesellschaft bewiesene Sympathie dankte der Vorsitzende Dr. Zint. Nach Bekanntgabe von weiteren schriftlichen und telegraphischen Begrüßungen eröffnete er darauf die Tagung mit folgender Ansprache:

Die Herren Vorredner haben bereits, gleichsam präludierend, die geistige Bedeutung des Verhandlungsthemas, das wir uns diesmal gesetzt, mit treffenden Worten bezeichnet. Gestatten Sie mir, diese Bedeutung zu unterstreichen durch einen kurzen Rückblick auf unsere beiden früheren Tagungen an dieser Stelle.

Geschichtlich betrachtet, fand jede dieser Tagungen sich in einer anderen Situation: Die erste (1916) inmitten des Weltkrieges, zu einer Zeit, als das gigantische Ringen der Völker, das Europa zerspaltete, sich auf seinem Höhepunkte befand: in den Fesseln einer blinden Notwendigkeit, eines tragischen Schicksals, regiert von den dunklen Mächten des Hasses und der Leidenschaft, schien sich damals die europäische Welt zu finden, ja, dieses Schicksal zog auch den ganzen übrigen Erdball in seinen Bann; und nicht ohne inneren Grund war es damals das schwere, das ewige Problem der Willensfreiheit, welches das Generalthema der Tagung abgab.

Und als wir wieder hier zusammenkamen, 1920, war der äußere Krieg zwar zu Ende; aber im Innern Deutschlands zitterten seine Erregungen nach: die Neuordnung des Staates, die geistige Neuorientierung des Volkes standen im Vordergrunde des geschichtlichen Interesses; und so spiegelten diese Fragen sich auch in unseren damaligen philosophischen Verhandlungen (Schopenhauer und die Gegenwart, Schopenhauer als Kulturphilosoph, Pessimismus und Sozialismus) wieder, ja sie fanden — wie ich heute verraten darf — sogar in den internen Verhandlungen der geschäftlichen Sitzung ihren Widerhall.

Auch das liegt nun hinter uns.

Schon bei der ersten Zusammenkunft aber, vor nun 11 Jahren, klang zum ersten Male auch das Thema auf, das uns heute ausschließlich beschäftigen soll: Indien. Wenn aber damals nur von dem Einfluß indischen Geistes auf die deutsche Kunst die Rede war, so hat sich gegenwärtig das Problem erweitert und vertieft zu dem weit umfassenden einer Antithese „Europa und Indien“. Und auch das ist Ausdruck einer geschichtlichen Lage, und zwar nicht nur einer solchen von wenigen Jahren, sondern, wenn nicht alles täuscht, einer Gegenwart, die Jahrzehnte umfassen wird. Zwar ist der Krieg beendet, zwar sind die inneren Wirren unseres Landes gestillt. Aber wir betrachten — und das heißt jetzt nicht mehr nur: unser Volk, sondern ganz Europa — Europa, sage ich, betrachtet die Wunden, die es sich selbst geschlagen, spürt ihren überall noch brennenden Schmerz, verspürt vielleicht sogar hier und da Reue, und sucht Heilung. In jedem

Falle darf gesagt werden: Europa hält Selbsteinkehr. Und das nicht nur auf den Gebieten der Politik und der Wirtschaft, wo freilich die Wunden am sichtbarsten und am fühlbarsten, sondern für eine tiefere Schau erscheint mit unabweisbarer Dringlichkeit das letztlich auch hinter den politischen und wirtschaftlichen Fragen stehende geistig-sittliche Problem. Dem alten Europa ist — und darin besteht das Neue — seine eigene Kultur, oder doch der Weg, auf dem sie sich befindet, fragwürdig geworden, und in banger Stunde entstand ihm die schreckhafte Vision vom Untergang des Abendlandes.

Und da hat sich der geistige Blick Europas nicht nur nach innen, sondern auch nach außen gewendet, nach dem uralten Asien, woher mindestens zweimal schon in vergangenen Jahrtausenden geistige Ströme dem damals noch jungen Abendland zugeflossen sind. Als Repräsentant Asiens aber steht jetzt Indien für uns im Vordergrund der Aufmerksamkeit, das wohl — trotz China — wegen des Alters und der Tiefe seiner religiösen und philosophischen Kultur, wegen des Reichtums seiner Schriftdenkmale, dann aber auch, weil es selbst in einer starken inneren Bewegung und Erneuerung begriffen ist, kulturell die stärkste Gegenwartsbedeutung für uns beanspruchen darf.

Schon am Anfange des vorigen Jahrhunderts zwar hat Hölderlin, der prophetische Dichter, sich am „Abend der Zeit" gefühlt und in seinen letzten großen Hymnen die „Mutter Asia" angerufen und ihre Propheten,

> „die furchtlos vor den Zeichen der Welt
> und den Himmel auf Schultern und alles Schicksal
> zuerst es verstanden,
> allein zu reden
> zu Gott",

hat im Geiste den Adler erblickt, den Träger des Geistes,

> „der vom Indus kömmt
> und über des Parnassos
> beschneite Gipfel fliegt".

Und Schopenhauer, der seherische Philosoph, war es, der hier in Dresden vor 110 Jahren als das größte Geschenk, das dem noch jungen Jahrhundert geworden, den ihm erschlossenen Zugang zu den Upanischaden pries und eine Zeit erhoffte, da indische Weisheit nach Europa strömen und eine Grundveränderung in unserem Wissen und Denken hervorbringen würde.

Das ist die Schopenhauerische Problemstellung, die ich an dieser Stelle, wie billig, als die entscheidungsschwerste besonders hervorhebe.

Sie ist Gegenwartsfrage geworden. Aber ehe das geschehen konnte, mußte wohl Europa bis an denjenigen Rand des Abgrunds gekommen sein, an dem es sich heute weiß. Es mußte aber auch — und das verdient besonders bemerkt zu werden — ein ganzes Jahr-

hundert unermüdlicher Arbeit in stiller Gelehrtenstube geleistet werden, ehe die Wissenschaft — eine europäische Wissenschaft! — die Indologie, zuerst als vergleichende Mythologie, dann als Sprachwissenschaft, und schließlich, in immer mehr sich erweiternder und vertiefender Arbeit, als Religionsforschung und Philosophiegeschichte uns wirklich den Zugang zu jenen uralten, unerschöpflichen Quellen indischen Geistes erschloß.

Und an dieser Stelle sei noch einmal dankbar und ehrend unseres Paul Deussen gedacht, eines der Altmeister der Indologie, ohne dessen Lebensarbeit wir nicht stünden, wo wir heute stehen. Noch vor wenig über 20 Jahren konnte es geschehen, daß ein anderer, auch bereits geschiedener hervorragender Indologe, Hermann Oldenberg, auf einem Kongreß gleichsam entschuldigend die Weltferne und Abgeschiedenheit seiner Wissenschaft anmerken und versuchen mußte, Brücken zu anderen Wissensgebieten zu schlagen, um ihre Bedeutung sichtbar zu machen. Das ist heute nicht mehr nötig, und selten wohl ward an einem Beispiel so wie an diesem deutlich, wie die scheinbar weltferne Forscherarbeit doch schließlich dem Leben dient und den seelischen Nöten eines ganzen Erdteiles entgegenkommen kann. Daß unser suchender Blick heute in Indien nicht nur — wie noch Oldenberg es ausdrückt — eine ferne Insel, bevölkert von den nebelhaften Gestalten einer unverständlichen Mythologie, erblickt, sondern unmittelbar gegenwärtigen Geist verspürt, das ist eben jener stillen Forscherarbeit, ist nicht zum wenigsten unserm Paul Deussen zu verdanken.

Doch auch Indien selbst hat uns Botschaft gesandt. Die ehrwürdigen Gestalten des religiösen Dichters Rabindranath Tagore und neben ihm des religiösen Politikers Mahatma Gandhi, des bewundernswürdigen Apostels der Gewaltlosigkeit, sind uns Zeugen für die unverminderte, ja die sich erneuernde geistige Macht Indiens, zugleich für die auch dort als dringlich, als bevorstehend empfundene innere Auseinandersetzung mit Europa. Und wir lassen uns — so wenig wie durch manche andere Mißbräuche, die bei uns mit Indien getrieben werden — auch nicht durch die fast zu große Popularität jener beiden Namen, nicht durch die beklagenswerten Schaustellungen irren, zu denen europäische Geschäftstüchtigkeit den einen mißbraucht hat und sicherlich auch den anderen mißbrauchen würde, wenn er sich heute auf europäischen Boden wagen würde. Bestehen bleibt, daß diese beiden Inder — der eine durch das, was er gesungen und geschaut, der andere durch das, was er getan und gelitten — vielen guten Europäern schon zum aufrüttelnden Erlebnis geworden sind. Ich brauche nur an den greisen Paul Natorp, nur an unseren großen französischen Freund Romain Rolland zu erinnern. Und schon dieser Umstand beweist vielleicht, daß heute Europa und Indien nicht mehr als zwei ferne und auf immer getrennte Welten einander gegenüber

stehen, sondern daß jedenfalls hinter jener Antithese die Möglichkeit einer Synthese sichtbar wird, daß tief unterhalb alles Trennenden ein ewiger Quell gemeinsamen Menschentums sprudelt.

Von solchen Nöten getrieben, auf solchen Grundlagen aufbauend, und an solche Gegebenheiten anknüpfend, haben wir Sie, m. D. u. H., zu dieser unserer Tagung geladen, in der Hoffnung, durch deren Arbeiten beizutragen zur Lösung brennender geistiger Gegenwartsfragen, zur Vorbereitung künftiger Geschehnisse. Denn, wie ein Schüler Schopenhauers, wie Leo Tolstoi gesagt hat:

„Erst wenn in der Seele etwas vollbracht ist, wird auch in der Welt eine Wandlung geschehen."

Doch verstehen wir uns recht: nicht als Bußprediger oder Reformatoren, nicht als Wollende und Kämpfer sind wir zusammengekommen, sondern als rein Erkennende, als Philosophen. Auch Philosophie, auch reine Erkenntnis aber ist uns niemals nur weltferne Gelehrtenarbeit, sondern Lebensnotwendigkeit und Lebensmacht — in einer höheren Bedeutung freilich des „Lebens" als der gewöhnlichen. Reine Erkenntnis besitzt eine erlösende Kraft — dies ist einer der unverlierbaren Grundgedanken der indischen Weisheit sowohl wie unseres Schopenhauer.

Deshalb wissen wir, daß wir mit dieser Tagung dem uns von unserm Philosophen gewiesenen Wege folgen und zugleich seinem Gedächtnis huldigen.

Als vor einem halben Jahrhundert der erste Plan eines Denkmals für Schopenhauer auftauchte, da zeigte der Entwurf unter der Büste des Meisters die Gestalten der abendländischen und der morgenländischen Philosophie, einander die Hand reichend, und der Aufruf zu seiner Errichtung pries Schopenhauer als das Bindeglied zweier Welten, der europäischen und der indischen.

Solch Denkmal ist in Stein oder Erz nie ausgeführt worden. Daß es in diesen Tagen hier in Wort und Geist zur Wirklichkeit werde, das ist der Wunsch, mit dem ich namens des Vorstandes und der Wissenschaftlichen Leitung unserer Gesellschaft die Tagung „Europa und Indien" eröffne.

Der Eindruck dieser Rede wurde noch verstärkt, als ein aus Angehörigen der Dresdener Staatskapelle bestehendes Quartett ein Adagio von Beethoven feierlich erklingen ließ und Friederike Stritt am Vortragspult erschien, um den Schöpfungshymnus aus dem Rigveda in der bekannten Übersetzung Deussens und Meister Eckharts Predigt „Von der Armut" prachtvoll zur Geltung zu bringen. Als sie geendet hatte, setzte die Künstlerschar mit einem entzückenden Satz von Haydn ein. Es schien, als rufe Schopen-

hauer selbst — vor dem Rednerpult war seine Büste aufgestellt, die unsere Dresdener Freunde mit einem mächtigen Lorbeerkranz und der Aufschrift: „Sie werden mich finden!" geschmückt hatten — den zu seinen Ehren Versammelten die herrlichen Worte zu:

„Das unaussprechlich Innige aller Musik, vermöge dessen sie als ein so ganz vertrautes und doch ewig fernes Paradies an uns vorüberzieht, so ganz verständlich und doch so unerklärlich ist, beruht darauf, daß sie alle Regungen unseres innersten Wesens wiedergibt, aber ganz ohne die Wirklichkeit und fern von ihrer Qual." (D. I, 312.)

So war bereits die elfte Stunde gekommen, als die wissenschaftlichen Verhandlungen begannen. Der Chronist darf sich hier auf die Feststellung beschränken, daß infolge der ausgezeichneten Vorbereitung und der systematischen Eingliederung der Redner in das Programm jeder dieser drei Tage ein geschlossenes Ganzes brachte und sämtliche Vorträge aneinandergereiht ein abgerundetes Bild indischen Geisteslebens von den ersten Anfängen des Rigveda bis zur Gegenwart ergaben.

Der erste Tag war dem Problem in seinen Grundzügen selbst gewidmet. Nachdem Dr. Franz Mockrauer in lebendiger Darstellung ausgeführt hatte, was Indien für Schopenhauer vor und nach dem Erscheinen seines Hauptwerkes bedeutete, beantwortete Prof. Paul Masson-Oursel von der Pariser Sorbonne, mit der „Objektivität" des Europäers bereits scharf ins Gericht gehend, die Frage, was Europa von Indien lernen könne, und schließlich erklärte Prof. Dr. Schayer (Warschau), seinen Vorredner an kritischer Einstellung noch überragend, in einem aufrüttelnden Vortrag über „Indische Philosophie als Problem der Gegenwart" nahezu alle uns geläufigen Übersetzungen aus dem Indischen für durchaus mißverständlich, so daß die philosophische Auseinandersetzung zwischen Indien und dem Abendlande erst bevorstehe. Am Nachmittag beleuchtete der Inder Tarachand Roy in fließendem Deutsch die Eigenart des indischen Geistes, der Dr. Richard Böttger (Dresden) in teilweise erschütternden Bildern die Tragik des europäischen Geistes gegenüberstellte.

Der zweite Tag führte tief in die indische Gedankenwelt hinein: Die Privatdozentin Dr. Betty Heimann (Halle) behandelte klar und eindringlich die uns oft fremd anmutende indische Logik, Prof. Dr. von Glasenapp (Berlin) gab in einem Vortrag über den „Vedânta als Weltanschauung und Heilslehre" einen gewaltigen Ausschnitt aus dem Ideenkreis der Inder, dem ein Vortrag von Prof. Dr. Schomerus (Halle) über „Indische und christliche Gottesauffassung" folgte. Der Gegensatz zweier Welten trat hier schon scharf hervor. Indisches Geistesleben aus der Zeit vor Buddha spiegelte sich in dem Vortrag von Prof. Dr. Friedrich Lipsius (Leipzig) wieder, der die Herkunft der großen atheistischen Religion des Buddhismus aus dem dualistischen System des Sâmkhya entwickelte. Damit war der Übergang zu Buddha gegeben, dessen Bedeutung für die Menschheit Prof. Dr. Hermann Beckh (Stuttgart) am Nachmittag aus einem eigenartigen inneren Erleben darlegte. Ein Vortrag von Prof. Dr. Otto Strauß (Kiel), der das weite Gebiet der indischen Ethik ebenso prägnant wie formvollendet zusammenfaßte, beschloß das reiche Ergebnis auch dieses Tages.

Dem modernen Indien galt der Vormittag des 9. Juni. Hier stand der indische Führer Mahatma Gandhi im Vordergrunde. Der greise Paul Birukoff, der Vertraute Tolstois und Herausgeber seines Nachlasses, schilderte in französischer Sprache das Verhältnis Tolstois zu Gandhi, Dr. Hans Prager (Wien) stellte dem edlen Vorkämpfer indischer Freiheit das Bild Dostojewskis gegenüber, wobei in dem Universalismus des Ostens und dem Individualismus des Abendlandes die Antithese zwischen Orient und Okzident eine neue aufschlußreiche Formulierung fand, und René Fülöp-Miller (Wien) beleuchtete in dem Schlußvortrag über Lenin und Gandhi die zwei wichtigsten Etappen der Gegenwart in der großen Auseinandersetzung zwischen Europa und Asien.

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß die spannenden Vorträge die Teilnehmer der Tagung bis zum Schluß in Atem hielten. Indes die Tagung gab noch mehr! Auch

eine **Ausstellung in der Sächsischen Landesbibliothek** stand unter dem Zeichen „Europa und Indien“. Sie war das verdienstvolle Werk unseres Mitgliedes Dr. Paul Th. **Hoffmann** (Stadtarchivar in Altona) und des Dresdener Oberbibliothekars Prof. Dr. **Fiebiger**. Selbst der anziehendste Vortrag vermag nur abstrakte Erkenntnisse zu vermitteln; hier zeigte sich, welcher Wert der von Schopenhauer gepriesenen anschaulichen Vorstellung zukommt. Nach der Absicht der Veranstalter sollte die Ausstellung an Büchern, Broschüren und Plastiken, welch letztere das Ethnographische Museum in Dresden freundlichst überlassen hatte, den wachsenden Einfluß indischen Geistes auf das Abendland (mit besonderer Berücksichtigung Deutschlands) veranschaulichen. Um von der Reichhaltigkeit der Ausstellung einen Begriff zu geben, mag es genügen, die einzelnen Abteilungen zu nennen, die sie umfaßte: „Indien und das Mittelalter“, „Die Romantik und Indien“, „Goethe und Indien“ (nebst Handzeichnungen Goethes aus dem Altonaer Stadtarchiv), „Die Brüder Schlegel und Indien“ (Anfang der Sanskritforschung in Deutschland). Darauf folgten Abteilungen, welche die Bemühungen Rückerts und Adolf Holtzmanns um die weitere Erschließung indischer Dichtungen, insbesondere des Mahābhāratam, zeigten. Eine besonders umfangreiche Abteilung war „Schopenhauer und Indien“ gewidmet; in ihr waren alle Werke vertreten, die Schopenhauer über Indien und die indische Kultur zugänglich waren. Hier fiel vor allem das von Schopenhauer selbst benutzte Exemplar des ehrwürdigen Oupnek'hat ins Auge, des Buches, das Schopenhauer auch noch im Alter den Trost seines Lebens und Sterbens nannte. Anschließend wurde vorgeführt: „Die Entwicklung der Indienforschung von Roth und Boethlink bis zu Garbe, Lüders, Beckh und von Glasenapp“. Lebhaftes Interesse fanden auch die weiteren Abteilungen: „Der Buddhismus“, „Buddhismus und Christentum“ und „Der Einfluß Indiens auf Deutschland“ (Gjellerup, Hesse u. a.).

Die Ausstellung, für welche die Landesbibliothek auch

ihre kostbaren, auf Palmenblätter geschriebenen Sanskrit- und Pālihandschriften zur Verfügung stellte, wurde am 9. Juni (vor den Vorträgen des 3. Tages) durch Oberbibliothekar Prof. Dr. Fiebiger mit einer Ansprache eröffnet, worauf Stadtarchivar Dr. Hoffmann Zweck und Bedeutung derselben erörterte und die Führung übernahm. Alle Besucher waren über diese Ausstellung des Lobes voll.

Daß neben dieser Fülle wissenschaftlicher Darbietungen auch der gesellige Teil zu seinem Rechte kam, hatten wir dem Rat der Stadt Dresden und ihrem Oberbürgermeister Dr. h. c. Blüher zu verdanken, der den Teilnehmern an der Generalversammlung mit einem Empfangsabend im Neuen Rathaus und nachfolgendem Abendessen eine Ehrung bereitete, wie sie schöner nicht gedacht werden kann. Die prächtigen Festräume, die gastliche Bewirtung, der heitere ungezwungene Ton und die Freude über das Gelingen auch dieser verantwortungsvollen Tagung verliehen dem Abend die Wärme und Innigkeit, die unsere Generalversammlungen stets beseelen. Von diesem Tone schlichter Menschlichkeit waren auch die Ansprachen getragen, die während des Mahles von Oberbürgermeister Dr. Blüher, dem Vorsitzenden Dr. Zint, Dr. Mockrauer, Frau Eva Büttner und — namens der Gäste — von Pandit Tarachand Roy [1] und Prof. Masson-Oursel gehalten wurden. Ungern schied man von der gastlichen Stätte, als die nahende Mitternacht zum Aufbruch mahnte.

---

[1] Der unvergeßliche Eindruck des von diesem in seinen Heimattönen vorgetragenen Liedes sei hier wenigstens in dessen Worten festgehalten:

ârambhagurvi kṣayinî krameṇa
laghvî purâ vṛddhimatî ca paścât
dinasya pûrvârddaparârdhabhinnâ
châyeva maitrî khalasajjanânâm.

Auf deutsch:

„Die Freundschaft der Bösen gleicht dem Schatten am Vormittag:
sie ist groß im Anfang und nimmt allmählich ab;
die Freundschaft der Guten gleicht dem Schatten am Nachmittag:
sie ist anfangs schwach und wird später mächtig."

Nach den Stürmen des Krieges und der Nachkriegszeit gelangt auch die Schopenhauer-Gesellschaft wieder in ruhigere, geordnete Bahnen. Daß aber noch manches zu tun bleibt, um unser Haus zu bestellen, daß vor allem die wirtschaftliche Lage der Gesellschaft noch immer keine rosige ist, daß hier gründlicher Wandel geschaffen werden muß, wenn ihr nicht eine neue Gefahr drohen soll, geht aus den Beschlüssen der Mitgliederversammlung hervor, die an anderer Stelle wiedergegeben sind.

Einer Anregung des Vorstandes entsprechend, beschloß die Mitgliederversammlung einstimmig, ihren früheren Vorsitzenden Justizrat Dr. Leo Wurzmann (Frankfurt a. M.), der in der schweren Zeit nach dem Tode Paul Deussens im Verein mit Arthur von Gwinner mit kraftvoller Entschlossenheit das Steuer der Schopenhauer-Gesellschaft gelenkt hat, zum Ehrenmitglied zu ernennen.

Mehr und mehr kehrt die Schopenhauer-Gesellschaft zu ihren früheren Gepflogenheiten zurück. Von Deussen stammt die schöne Sitte, daß nach der Tage Mühen und Arbeit die Teilnehmer zu einem gemeinschaftlichen Ausflug sich zum letzten Male zusammenfinden. Wo hätte dieser Brauch besser wieder aufgenommen werden sollen als in Dresden mit seiner lieblichen Umgebung? Am Freitag, dem 10. Juni, brachte ein Gesellschaftskraftwagen eine große Zahl von Teilnehmern ins östliche Erzgebirge. Durchs anmutige Tal der Müglitz, das wenige Wochen später das Opfer einer furchtbaren Unwetterkatastrophe werden sollte, ging die Fahrt über Zinnwald nach Altenberg, wo im malerisch gelegenen „Raupennest“ gemeinsam das Mittagessen eingenommen wurde. Dann ging es weiter nach Frauenstein und Dippoldiswalde, und über das reizende Malter kehrten die Teilnehmer hochbefriedigt nach Dresden zurück.

Wir aber wollen von diesen Tagen nicht Abschied nehmen, ohne nochmals herzlich allen denen zu danken, die sie mit so köstlichem Inhalt erfüllt haben. Mit der Vorbereitung und Durchführung dieser Tagung hat sich die Dresdener Ortsgruppe ein neues unvergängliches Denk-

mal in der Geschichte der Schopenhauer-Gesellschaft gesetzt. Neben Dr. Franz Mockrauer, dem geistigen Urheber dieser Tagung, gilt unser Dank vor allem den Männern, die in unermüdlicher Kleinarbeit sich förmlich für uns aufopferten: Oskar Engler und Fritz Hammer. Inniger Dank sei aber auch unserm Führer gesagt. „Es ist", heißt es in einem Bericht der „Vossischen Zeitung", „noch ein Redner zu erwähnen, der ohne selbst einen Vortrag zu halten, an jedem Vortrag mitgearbeitet hat. Der Vorsitzende der Schopenhauer-Gesellschaft, Landgerichtsdirektor Dr. Zint, hat nach jedem Vortrag mit bewundernswertem Geschick auf das Wesentliche in den oft nicht leichten Vorträgen hingewiesen, sie mit wenigen treffenden Worten in den Zusammenhang des Tagungsthemas gestellt und dadurch Hörer wie Redner zu aufrichtiger Dankbarkeit verpflichtet." Vielleicht kann der Bericht über diese Tagung nicht besser ausklingen als in den Worten, mit denen der Vorsitzende die wissenschaftlichen Verhandlungen am 9. Juni geschlossen hat:

Wir stehen am Ende der öffentlichen Verhandlungen unserer Tagung. Und es bleibt mir nur übrig, allen denen, die aus ihrem Wissen und Können zu dem Gehalt dieser Tage in so hingebender Weise beigetragen haben, im Namen unserer Gesellschaft, im Namen aller Teilnehmer unsern warmen Dank zu sagen! Was sie uns gegeben, war echteste Wissenschaft; aber es war eben damit zugleich mehr: wir alle haben eine Flutwelle beglückenden geistigen Erlebens, sich vertiefend und verbreiternd, in diesen Tagen uns durchrinnen gefühlt, die sich, wenn wir nun auseinandergehen, durch uns wie in hundert feinen Adern ausbreiten wird in alle Lande, um ihr stilles Werk der Befruchtung fortzusetzen.

Ich maße mir nicht an, und es ist unmöglich, den geistigen Gesamtertrag dieser Tagung in eine Formel zu bringen. Die Fülle der Fragen, die Vielgestalt der Lösungsmöglichkeiten ist uns allzu eindringlich offenbar geworden. Als tiefe und mannigfach bedingte Gegensätze stehen die Kulturen, die geistig-seelischen Gestalten, die wir mit den Namen „Europa" und „Indien" umschreiben, vor uns. Aber jenseits alles Trennenden ist doch ein Gemeinsames sichtbar, fühlbar geworden; und wenn hier und da das Antithetische auch noch so scharf betont werden mußte, so hat sich doch auch an unserem Problem vielleicht eine tiefe uralte Weisheit wieder offenbart, die einst die Chāndogya-Upanishad in ein schönes Gleichnis gebannt hat:

Uddālaka Aruni sprach zu seinem Sohne Çvetaketu:

„Diese Ströme hier, o Lieber, fließen im Osten nach Osten, und diese anderen im Westen nach Westen. Aber sie mögen hierhin oder dorthin wallen: sie fließen von Ozean zu Ozean, und ohne es zu wissen, kehren sie zu dem gleichen Meere zurück, dem sie entstammen.“ (Chānd. Up. 6, 10.)

Das ist Vedānta, des Wissens Ende, der Weisheit letzter Schluß, das uralte Geschenk indischer Welterkenntnis, das sich in uns in diesen Tagen erneut hat.

Daß dies aber geschah, daß es geschehen konnte, das verdanken wir Ihnen allen, die Sie zur Ausgestaltung dieser Tagung äußerlich und innerlich beigetragen haben.

Zuletzt und zuhöchst aber verdanken wir es dem großen Philosophen, dem geistigen Sohne der beiden Welten, Europas und Indiens, verdanken wir es Schopenhauer, ihm, der zuerst in den Fragen, die uns nun bewegen, eine Aufgabe und eine Hoffnung erblickt hat, ihm, unter dessen fortwirkendem Impuls unsere Gesellschaft lebt und arbeitet, und nun zuletzt auch diese Tagung entstand. Mit einer Huldigung an Schopenhauer darum lassen Sie mich unsere Arbeiten beschließen.

Und ich weiß keinen tieferen Ausdruck, keine edlere Form für solche Huldigung, als abermals ein Stück jener Upanishad, in der Uddālaka Aruni, der Vater, seinen Sohn Çvetaketu unterrichtet:

Er führt die Reihe der Lebendigen vor ihm vorbei
und lehrt ihn seine Brüder
im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen.

Denn jede seiner Lehren schließt mit dem großen Wort Tat tvam asi: „das ist auch deine tiefste Seele, das bist auch du, o Çvetaketu!“

Der Sohn aber, hingerissen von der ihm aufgehenden Erkenntnis, dringt immer weiter mit Fragen in den Vater: „Weiter, Vater, belehre mich weiter!“

„Es sei“, sprach jener und sagte:

„Wenn man, o Lieber, einen Mann aus dem fernen Gandhāralande mit verbundenen Augen zu uns brächte und ihn dann hier in der Fremde losließe, wie würde er, mit verbundenen Augen, blindlings nach Osten oder Norden oder Süden umhertappen und niemals heimfinden.

Wenn dann aber einer ihm die Binde löste und zu ihm spräche: Siehe, dort hinaus liegt das Gandhāra-Land, liegt deine Heimat, in dieser Richtung mußt du gehen“, — so würde jener, von Dorf zu Dorf sich weiter fragend, belehrt und wissend endlich in seine Heimat gelangen.

So ist es, schloß der Vater, mit dem Menschen, der in dieser Welt einen Weisen fand und von ihm belehrt wurde. Er

weiß: das alles hier ist nur der Weg: aber ich werde mich nach Hause finden.

Und diese Heimat ist das allein Wahre, das wahrhaft Wirkliche. Und sie ist auch deine tiefste Seele, sie bist auch du, o Çvetaketu!" — — —

DIE BESCHLÜSSE
DER ZWÖLFTEN GENERALVERSAMMLUNG
AM 9. JUNI 1927.

1. Das Vorstandsmitglied der Schopenhauer-Gesellschaft, Herr Justizrat Dr. Leo Wurzmann (Frankfurt a. M.), der als Vorsitzender nach dem Tode Paul Deussens und während der Inflationszeit die Geschäfte der Gesellschaft in unermüdeter Treue und Hingabe geführt hat und weiterhin in vorbildlicher Weise um ihr Gedeihen bemüht ist, wurde zum Ausdruck bleibenden Dankes und herzlicher Verehrung einstimmig zum Ehrenmitgliede ernannt.

2. Die Gesellschaft nahm Kenntnis von dem durch den Schatzmeister schriftlich erstatteten und von dem Vorsitzenden mündlich erläuterten Geschäfts- und Kassenbericht für die Zeit seit der letzten Generalversammlung und erteilte dem Vorstande Entlastung.

Dem Schatzmeister, Herrn Heinrich Emden, und seiner treuen Mitarbeiterin Fräulein Helene Klingenberger (Frankfurt a. M.), wurde unter einmütigem Beifall der Versammlung besondere Anerkennung und warmer Dank für die von ihnen geleistete mühe- und verantwortungsvolle Arbeit ausgesprochen.

3. Die finanziellen Verhältnisse der Gesellschaft sind trotz der hochherzigen Spenden zahlreicher opferwilliger Mitglieder infolge schlechten Einganges der regelmäßigen Mitgliederbeiträge — öfters bedingt durch wirtschaftliche Notlage, vielfach aber auch durch offenbare Pflichtversäumnis — noch immer äußerst ungünstig. Um die Maßnahmen zu beraten, durch die der Gesellschaft die ihr dringend notwendige finanzielle Basis gegeben werden kann, wurde ein Finanz-Ausschuß eingesetzt, bestehend aus einer Reihe bewährter, im Wirtschaftsleben stehender Mitglieder.

4. Ein Archiv-Bericht wurde wegen Abwesenheit des Archivars nicht erstattet. Aus dem gleichen Grunde mußte die ferner auf der Tagesordnung stehende Erörterung unserer Vertragsbeziehungen zur Stadt Frankfurt a. M. hinsichtlich des Schopenhauer-Archivs abgesetzt werden. Zur Prüfung der in rechtlicher Hinsicht ungeklärten Verhältnisse des Schopenhauer-Archivs wurde ein Archiv-Ausschuß eingesetzt.

5. Die Festsetzung des Ortes und der Zeit der nächsten Generalversammlung wurde dem Vorsitzenden übertragen; in Aussicht genommen ist eine Tagung in Frankfurt a. M. für den Herbst 1928.

DAS SCHOPENHAUER-ARCHIV

in Frankfurt a. M. in der dortigen Stadtbibliothek, Schöne Aussicht 2, von Herrn Bibliotheks-Oberinspektor Jahn mit Hingebung verwaltet und jedem Besucher gerne gezeigt, ist durch seine Schätze an Bildern, Handschriften, Erinnerungsgegenständen und Büchern neben einer Stätte der Forschung allmählich zu einer Sehenswürdigkeit geworden, die freilich als solche erst in dem geplanten Neubau eines Bibliotheksgebäudes in Frankfurt a. M. voll zur Geltung kommen wird.

Da ein Bericht unseres Archivars über seine Tätigkeit im letzten Jahre bis zum Redaktionsschluß nicht eingetroffen ist (wegen der wertvollen Neuerwerbungen des Jahres 1926 vgl. den Bericht im XIV. Jahrbuch, S. 330 ff.), sei an dieser Stelle einstweilen den Mitgliedern unserer Gesellschaft und den sonstigen Freunden des Schopenhauer-Archivs, die es durch Zuwendungen von Büchern und Bildern bereichert haben, den Herren Otto Bauer (München), A. Baillot (Chinon, Frankreich), Carlo Franellich (Triest), Dr. Richard Hohenemser (Frankfurt a. M.), Wilhelm Melcher (München), Dr. Hans Naegelsbach (Allenstein i. Ostpr.), Dr. Hans Oellacher (Salzburg), Studiendirektor Dr. Berthold Rein (Rudolstadt) und Professor Dr. Ludwig Schemann (Freiburg i. Br.) herzlich gedankt.

Kurz vor Jahresschluß ist es uns gelungen, aus dem Nachlaß des ehemaligen Klausenburger Universitätsprofessors Dr. Hugo v. Meltzl dessen Briefwechsel mit älteren Schopenhauer-Forschern (W. Gwinner, J. Frauenstädt, D. Asher, G. W. Körber,, H. Rollet, Helen Zimmern, E. Grisebach, F. Laban) sowie ein Exemplar der von ihm in Gemeinschaft mit Prof. Brassai von 1877—1888 in Klausenburg herausgegebenen „Acta comparationis litterarum universarum" („Zeitschrift für vergleichende Literatur"), welches eine Seltenheit geworden ist und viele Schopenhaueriana enthält, für unsere Gesellschaft und das Archiv zu erwerben. Das Wesentliche des bezeichneten Briefwechsels, dessen Erhaltung und Ordnung wir unserm Mitgliede Prof. Dr. Thomas Frühm in Bistritz (Rumänien) verdanken, wird im nächsten Jahrbuch veröffentlicht werden.

Die Bücherei des Archivs erfährt außer durch Anschaffungen ferner einen dauernden Zuwachs durch die Publikationen derjenigen korporativen Mitglieder unserer Gesellschaft, mit denen wir im Austauschverhältnis stehen (Kant - Gesellschaft, Goethe - Gesellschaft, China - Institut u. a.).

Von dem Bilderschmuck dieses Jahrbuchs verdanken wir dem Schopenhauer-Archiv das Titelbild sowie das Bild der Johanna Schopenhauer (vgl. o. das Vorwort, Anm. 3 und 4).

BERICHT DES SCHATZMEISTERAMTES
ÜBER DIE ZEIT VOM 1. DEZEMBER 1926 BIS 30. NOVEMBER 1927.

Laut beigefügter Abrechnung betrugen in den vergangenen zwölf Monaten des Jahres 1926/1927 die

Einnahmen der Gesellschaft:

1. Jahresbeiträge:				
a) für das Jahr 1925 . .	RM	50,—		
b) für das Jahr 1926 . .	RM	1.683,44		
c) für das Jahr 1927 . .	RM	4.662,77		
d) für das Jahr 1928 . .	RM	101,70	RM	6.497,91
2. Verkauf von älteren Jahrbüchern			RM	297,10
3. Spenden			RM	1.168.—
4. Stiftung für den Redaktionsfonds			RM	1.000,—
5. Beiträge der ewigen Mitglieder			RM	890,—
6. Bankzinsen			RM	22,75
			RM	9.875,76.

Dagegen betrugen die

Ausgaben:

1. Verwaltungskosten:				
a) der Geschäftsleitung . .	RM	1.433,91		
b) des Schatzmeisteramtes .	RM	164,63		
c) Restauslagen für die Generalversammlung 1926 .	RM	38,10		
d) Vorläufige Unkosten der Generalversammlung 1927	RM	632,80		
2. Restzahlung auf das Jahrbuch 1926	RM	2.914,85		
3. Zahlung für das Jahrbuch 1927	RM	3.675,85		
4. Honorare für Jahrbuchbeiträge	RM	700,—		
5. Fällige Rate auf den Schopenhauer-Beckerschen Briefwechsel	RM	866,66	RM	10.426,80
Demnach ein Kassendebet von			RM	551,04.
Saldo-Vortrag lt. Abrechnung vom 30. November 1926:				
a) an barem Gelde (Kassenbestand)	RM	1.713,19		
b) Kapital der Mitglieder auf Lebenszeit	RM	110,—	RM	1.823,19
			RM	1.272,15.

Davon 1. Fonds der Beiträge der Mitglieder auf Lebenszeit RM 1.000,—
2. Bestand des Redaktionsfonds . . . . RM 300,— RM 1.300,—

so daß die Gesellschaft zum 1. Dezember lt. Sonderabrechnung einen Debetsaldo hat von RM 27,85.

Im Laufe der vergangenen zwölf Monate traten der Gesellschaft neun Mitglieder auf Lebenszeit bei; das von solchen Mitgliedern eingezahlte Kapital ist nun auf RM 1.000,— angewachsen.

Einen besonderen Dank aber verdienen die Mitglieder, die die schwere finanzielle Not unserer Gesellschaft ein bißchen lindern halfen. Insgesamt sind uns von liebenswürdiger Seite RM 1.168,— als besondere Spenden zur Verfügung gestellt worden, und zwar von den Mitgliedern:

Herrn FRITZ BLEYLE, Stuttgart,
Frau LINA BRÜLL, Munderfing,
Herrn Generaldirektor GERSTENBERG, Berlin,
Herrn Dr. ARTHUR v. GWINNER, Berlin,
Herrn KARL HELLE, Braunschweig,
Herrn San.-Rat Dr. O. JULIUSBURGER, Berlin,
Herrn RUDOLF KAHN, Frankfurt a. M.,
Herrn Dr. HELMUT KLEVER, Karlsruhe,
Herrn WILHELM KRONFUSS, Budapest,
Herrn Dr. HEINRICH LAUFER, Schierke,
Herrn Prof. E. v. LIPPMANN, Halle,
Herrn Generaldirektor HERBERT PEISER, Berlin,
Herrn Justizrat R. RAU, München,
Herrn B. RESCHKE, Halle,
Herrn Justizrat RUHM, Danzig,
Herrn Direktor Dr. A. SCHMIDT, Nürnberg,
Herrn J. SCHOCKEN JUN. Zwickau,
Herrn ARTHUR SÜLZNER, Danzig,
Frau CHARL. v. WEDEL, Charlottenburg,
Frau ANNA WESTERMAYER, Unterdarching,
Herrn ADOLF WICK, Konstanz.

Herr Justizrat Dr. THOMSEN in Gries hat für den Redaktionsfonds der Gesellschaft RM 1.000,— gestiftet.

In dem laufenden Jahr hat die Gesellschaft an Mitglieder für RM 297,10 ältere Jahrbücher verkauft.

Die Gesellschaft hat durch Tod, Austritt und Streichung derjenigen, die durch Stillschweigen ihre Interesselosigkeit zeigten, 109 Mitglieder verloren.

Dagegen sind 125 neue Mitglieder hinzugekommen, dank der unermüdlichen Arbeit und Werbungen unseres sehr verehrten Vorsitzenden, Herrn Landgerichtsdirektor Dr. HANS ZINT, so daß die Gesellschaft am 30. November 1927 617 Mitglieder zählt.

Von diesen 617 Mitgliedern haben für 1927

472 Mitglieder ihren Beitrag 1927 gezahlt (ein Teil davon schon im Jahre 1926),
10 sind Mitglieder auf Lebenszeit,
10 Mitglieder (Körperschaften) erhalten das Jahrbuch im Austausch gegen ihre eigenen Publikationen,
3 Mitglieder sind vom Vorstand für den Beitrag 1927 befreit gewesen,
13 haben lt. Mitteilung auf der Dresdener Tagung bezahlt und das Geld ist mit dem Schatzmeisteramt noch nicht verrechnet, und von
109 Mitgliedern steht der Jahresbeitrag 1927 noch aus. Darunter sind 43 Mitglieder, die ihre Ewige Mitgliedschaft nach der Inflationszeit nicht erneuert haben.

Das Vermögen der Gesellschaft betrug lt. beifolgender Abrechnung per 1. Dezember 1927:

1. Kapital der Mitglieder auf Lebenszeit . .	RM	1.000.—
2. Restguthaben aus dem Redaktionsfonds .	RM	300,—
3. Wertpapiere:		
$ 41.30 Amerikan. Noten à 4.20 RM 173,46		
RM 150 (RM 750,— Dt. Ablösungsschuld mit Ausl. Rechten à 52 1/4) RM 381,87	RM	555,33
	RM	1.855,33
abzügl. des augenbl. Kassendebets	RM	27,85
	RM	1.827.48.

Die RM 150,— Deutscher Ablösungsschuld mit Auslosungsrecht sind der Gesellschaft seitens des Reiches gegen RM 6.000,— 3% Pr. Consols umgetauscht worden, da der Altbesitznachweis durch die gütige Mitarbeit von Frau Justizrat Dr. WURZMANN erbracht werden konnte. Außerdem besitzt die Gesellschaft noch RM 3.000,— Deutscher Zwangsanleihe, die jedoch wertlos sind.

Besonders zu erwähnen ist noch, daß die Abrechnung über die Dresdener Tagung (Generalversammlung) 6. bis 9. Juni 1927 dem Schatzmeisteramt noch nicht vorliegt.[1]

Frankfurt a. M., den 1. Dezember 1927.

HEINRICH EMDEN
Schatzmeister.

---

[1] Während der Korrektur, Anfang Januar 1928, ist diese Abrechnung aus Dresden eingetroffen. Sie ergibt, daß die Kosten der Tagung außer den aus der Kasse bereits bezahlten und als „Vorläufige Unkosten" oben verbuchten 632,80 RM noch weitere . . . . RM 3158,72 betragen haben, wovon

durch freiwillige Spenden	RM 2400,—	RM	
durch Teilnehmer- u. Mitgliederbeiträge	RM 393,—	RM	2793,—
aufgebracht sind, so daß ein Fehlbetrag von		RM	365,72
verbleibt, der aus der Kasse noch zu begleichen ist. Hierdurch erhöht sich das obige Kassen-Debet von		RM	27,85
auf		RM	393,57.

Den Spendern der obigen 2400 RM: dem Sächsischen Ministerium für Volksbildung, Herrn Oberbürgermeister Dr. Blüher, Herrn Dr. Adolf Arnhold, Herrn Dr. Heinrich Arnhold, Herrn Dr. Kurt Arnhold, Herrn Friedrich Bienert, Frau Ida Bienert, Herrn Geheimrat Dr. Felix Bondi, Herrn Staatsbankpräsident Degenhardt, Herrn Professor Ludwig von Hofmann, Herrn Professor Dr. Koch, Herrn Bankier Walter Maron, Herrn Syndikus Dr. März, Herrn Kommerzienrat Willy Oßwald, Herrn Konsul Hugo Zietz, sämtlich in Dresden, und Herrn Dr. Fritz Stern in Berlin — die durch ihre Hochherzigkeit das Zustandekommen der inhaltreichen Tagung ermöglicht haben, sei auch an dieser Stelle herzlicher Dank gesagt!

SCHOPENHAUER-
ABRECHNUNG VOM 1. DEZEMBER

Einnahmen:

1. Vortrag per 30. November 1926		
a) Bares Geld	RM 1.713,19	
b) Kapital der Mitglieder auf Lebenszeit	RM 110,—	
c) Wertpapiere	RM 220,26	RM 2.043,45
2. Jahresbeiträge		
a) für das Jahr 1925	RM 50,—	
b) für das Jahr 1926	RM 1.683,44	
c) für das Jahr 1927	RM 4.662,77	
d) für das Jahr 1928	RM 101,70	RM 6.497,91
3. Ewige Mitgliedsbeiträge		RM 890,—
4. Verkauf von älteren Jahrbüchern		RM 297,10
5. Spenden		RM 1.168,—
6. Stiftung für den Redaktionsfonds		RM 1.000,—
7. Kursgewinn durch Aufwertung		RM 335,07
8. Bankzinsen		RM 22,75
Kassendebet p. 30. November 1927 (z. Ausgleich)		RM 27,85
		RM 12.282,13.

Vermögen der Gesellschaft per 30. November 1927.

1. Kapital der Mitglieder auf Lebenszeit	RM 1.000,—		
2. Restguthaben des Redaktionsfonds .	RM 300,—		
3. Wertpapiere:			
a) $ 41.30 Amer. Noten à 4.20		RM 173,46	
b) RM 150 (RM 750) Ablösungsschuld mit Auslosung à 52¼ .		RM 381,87	
	RM 555,33		RM 1.855,33
abzügl. des augenblickl. Kassendebets			RM 27,85
Also ist das Vermögen der Gesellschaft			RM 1.827,48.

GESELLSCHAFT
1926 BIS 30. NOVEMBER 1927.

Ausgaben:

1. Verwaltungskosten:
   a) der Geschäftsleitung inklusive Drucksachen, Porto, Schreibhilfen und Jahrbuch-Versandspesen . . . . RM 1.433,91
   b) des Schatzmeisteramtes, inkl. Porto und Drucksachen. . . RM 164,63
   c) Generalversammlungsspesen
      I. Nachz. auf 1926 RM 38,10
      II. Vorl. Zahl. 1927 RM 632,80 RM 670,90 RM 2.269,44
2. Restzahlung auf das Jahrbuch 1926 RM 2.762,95
   20 nachbest. Exemplare . . . RM 151,90 RM 2.914,85
3. Zahlung für das Jahrbuch 1927 . . . . . RM 3.675,85
4. Redaktionsfonds:
   Zahlung für Honorare (Jahrbuchbeiträge) . . RM 700,—
5. Fällige Ratenzahlung auf den Schopenhauer-Beckerschen Briefwechsel . . . . RM 866,66
6. Saldo per 30. November 1927:
   a) Kapital der Mitgl. auf Lebenz. RM 1.000,—
   b) Restguthaben aus dem Redaktionsfonds . . . . RM 300,—
   c) Wertpapiere . . . . RM 555,33 RM 1.855,33

RM 12.282,13.

HEINRICH EMDEN
Schatzmeister.

ORTSGRUPPEN.

1. Die Ortsgruppe Dresden der Schopenhauer-Gesellschaft hat in der Zeit von Januar—März 1927 folgende Vorträge veranstaltet:

13. Januar: Dr. Franz Mockrauer: „Das Gottesproblem bei Meister Eckhart."

27. Januar: Dr. Karl Mensing: „Das schöpferische Mitleid bei Schopenhauer und Gerhart Hauptmann."

3. Februar: Dr. Richard Böttger: „Schopenhauer als einer der Vorläufer der «Lebensphilosophie» der Gegenwart."

17. Februar: Dr. Paul Th. Hoffmann: „Schopenhauer und Indien."

3. März: Prof. K. O. Erdmann: „Vom Unfug der Sprache."

17. März: Sanitätsrat Dr. Juliusburger: „Die seelenärztliche Behandlung nach Freud und Adler und die Philosophie Schopenhauers."

31. März: Dr. Karl Wolff: „Schopenhauers Metaphysik der Geschlechtsliebe."

Ein Programm für den Winter 1927/28 liegt noch nicht vor.

2. Die Ortsgruppe Frankfurt a. M. ist während des Winters 1926/27 durch schwere Erkrankung unseres Vorstands- und Ehrenmitgliedes, Justizrat Dr. Wurzmann, in ihrer Tätigkeit gehemmt worden; sie hat sich auf eine Sitzung, gemeinschaftlich mit der „Gesellschaft der Freunde der Frankfurter Stadtbibliothek" beschränken müssen, in welcher unser Archivar Dr. Carl Gebhardt einen Vortrag über „Schopenhauer und die Frankfurter Stadtbibliothek" hielt. Im Anschluß daran fand eine Führung durch das Schopenhauer-Archiv statt.

Im Winter 1927/28 sind bisher folgende Vorträge gehalten worden:

22. Oktober: Amtsgerichtsrat Gustav Schneider (Bad-Nauheim): „Der Ideengehalt von Wagners «Tristan und Isolde» und den «Meistersingern»."

19. November: Amtsgerichtsrat Gustav Schneider (Bad-Nauheim): „Der Ideengehalt von Wagners «Parsifal»."

5. Dezember: Dr. Richard Hohenemser: „Nietzsche über Schopenhauer."

Geplant sind weiter folgende Vorträge:

14. Januar: Leo Hamburger: „Das Verhältnis der Causaltheorie Schopenhauers zu der David Humes."

28. Januar: Prof. Dr. Burckhardt: „Kulturphilosophische Ergänzung der Lehre Schopenhauers."

4. Februar: Pfarrer Lic. Dr. Schwarzlose: „Augustin und seine Bedeutung für die Weltanschauung und Denkweise Schopenhauers."

Im Februar: Dr. Stilling: Thema noch unbestimmt.

17. März: Dipl.-Ing. Ernst Hiller: „Unsere psychologischen Beziehungen zu Spiel und Sport."

24. März: Dr. Max Horkheimer: Thema noch unbestimmt.



3. Eine neue Ortsgruppe hat sich in **Hamburg-Altona** dank der rührigen Tätigkeit unserer Mitglieder, Stadtarchivar Dr. P. Th. Hoffmann und Studienrat Dr. Reinhart Biernatzki, gebildet. Die öffentliche Eröffnungssitzung am 23. November 1927, die nach den überaus warm und anerkennend gehaltenen Zeitungsberichten von etwa 600 Personen besucht war, hatte zum Inhalt einen Vortrag unseres Vorstandsmitgliedes Dr. Karl Wollf, Dramaturgen der Sächsischen Staatstheater, über „Schopenhauer und die Gegenwart".

An weiteren Vorträgen sind geplant:

Studienrat Dr. R. Biernatzki: „Was ist die Welt?"
Oberarzt Dr. med. Cimbal: „Die Abhängigkeit der Denkprozesse von der körperlichen Strukturgrundlage."
Stadtarchivar Dr. P. Th. Hoffmann: „Schopenhauers Metaphysik der Geschlechtsliebe."
Universitätsprofessor Dr. Ernst Cassirer: „Goethe und Platon."
(Redner noch unbestimmt): „Die Erlösungslehre Indiens, des Christentums, und Schopenhauers."

Ferner sind von der Ortsgruppe in Aussicht genommen Ausstellungen von Bildern, Briefen und Dokumenten der vorkantischen Philosophen sowie der Schopenhauer-Zeit im Altonaer Stadtarchiv, und Abende moderner Musik und Dichtung, auf die der Genius Schopenhauers besonders eingewirkt hat (Richard Wagners „Tristan und Isolde", das Lied vom Wahn aus den „Meistersingern"; Thomas Manns Bekenntnisse zu Schopenhauer in seinen Dichtungen; Strindbergs Dramen u. a.).

JAHRBÜCHER.

Von älteren Jahrbüchern sind bei uns noch vorhanden und können von Mitgliedern bezogen werden:

VII. Jahrbuch 1918 (enthält u. a.: Alfons Bilharz, Gedenkblatt für Wilhelm v. Gwinner; Paul Deussen, „Materialismus, Kantianismus und Religion"; Maria Groener, über die Darstellung Schopenhauers durch Kuno Fischer [Preisarbeit]; Adolf Saxer, „Kritik der Einwendungen gegen die Grundprinzipien der Ästhetik Schopenhauers"; Günther Jacoby, „Herder und Schopenhauer"; Reinhart Biernatzki, „Pflicht und Schicksalsglaube"; Hans Taub, „Strindberg und Schopenhauer". — Alte Bilder von Schopenhauers Vater und Großvater.).

VIII. Jahrbuch 1919 (enthält u. a.: Paul Deussen, „Zum Jubiläumsjahr der Welt als Wille und Vorstellung"; Friedrich Lipsius, „Voluntarismus und Intellektualismus"; Johannes Volkelt, „Der Begriff des Irrationalen"; Constantin Großmann, „Geschichtliche und metaphysische Religion"; Cay v. Brockdorff, „Schopenhauer und Herbart"; Hans Zint, „Zum Briefwechsel zwischen Schopenhauer und

Goethe"; Karl Gjellerup, „Mein Verhältnis zu Schopenhauer"; Carl Gebhardt, „Wilhelm v. Gwinner"; Maria Groener, „Gustav Friedrich Wagner". — Faksimile eines Gedichts von Schopenhauer. Jugendbildnis W. v. Gwinners.).

IX. Jahrbuch 1920 (Der Erinnerung an Paul Deussen, gest. 6. Juli 1919, gewidmet. Enthält u. a.: Franz Mockrauer, „Paul Deussen als Mensch und Philosoph"; Alois Höfler, „Schopenhauer 1919—2020. Dem Gedenken an Paul Deussen gewidmet". — Ein Bildnis Paul Deussens.).

X. Jahrbuch 1921 (enthält u. a.: Hans Zint, „Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewußtseins"; Carl Gebhardt, „Schopenhauer und die Romantik"; Hans Taub, „Adam Ludwig v. Doß"; Constantin Großmann, „Die Kossaksche Rezension"; Franz Mockrauer, „Zur Biographie Arthur Schopenhauers"; E. O. v. Lippmann, „Aus Schopenhauers letzten Lebensjahren"; Arthur Prüfer, „Arthur Schopenhauers Abhandlung «Transzendentale Spekulation» usw. im Lichte der Weltanschauung Richard Wagners". — Zwei faksimilierte Seiten aus Schopenhauers Handexemplar von Hegels „Encyclopädie".).

XI. Jahrbuch 1922 (enthält u. a.: Otto Schilling, „Vision und Gestaltung"; Gustav Schneider, „Das Subjekt des Erkennens bei Schopenhauer und die Weiterbildung des Problems bei Deussen und E. v. Hartmann"; Giuseppe de Lorenzo-Neapel, „Buddho e Schopenhauer"; Otto Fiebiger, „Unveröffentlichte Briefe Johanna Schopenhauers an Karl August Böttiger"; Franz Riedinger, „Die Akten über Schopenhauers Doktorpromotion"; Leo Wurzmann, „Schopenhauer als Lebensretter"; W. Bröcking, „Schopenhauer und die Frankfurter Straßenkämpfe am 18. September 1848". — Faksimile „Grabschrift eines Selbstgehenkten" von der Hand Schopenhauers.).

XII. Jahrbuch 1923—1925 (enthält u. a.: Theodor Lessing, „Schopenhauer gegen Kant"; Franz Mockrauer, „Schopenhauers Stellung in der Philosophie der Gegenwart"; Hans Wahl, „Ein wiedergefundenes Schopenhauer-Bildnis" [mit Abbildung]; Otto Fiebiger, „Neues über Friedrich Müller v. Gerstenbergk"; Werner Deetjen, „Aus dem Weimarer Schopenhauer-Kreise". — Aus der älteren Schopenhauer-Literatur: Manulneudrucke von John Oxenfords „Iconoclasm in German Philosophy" aus der Westminster Review von 1853, mit Übersetzung und Erläuterung von O. Lindner; ferner des 27. und 28. Briefes von J. Frauenstädts „Briefe über die Schopenhauersche Philosophie" [1854].).

XIII. Jahrbuch 1926 (besteht in dem Werk „Schopenhauer und Brockhaus". Zur Zeitgeschichte der „Welt als Wille und Vorstellung". Ein Briefwechsel, herausgegeben von Carl Gebhardt. Mit Bildern und Dokumenten aus dem Schopenhauer-Archiv. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1926).

XIV. Jahrbuch 1927 (enthält: Philosophische Abteilung: Rudolf Metz, „Bilharz und Schopenhauer"; Hans Zint, „Schopenhauer und Platon"; André Fauconnet, „Goethes Einfluß auf Anatole France im Lichte der Philosophie Schopenhauers"; Otto Juliusburger, „Schopenhauer und die Psychotherapie der Gegenwart"; Franz Mockrauer, „Schopenhauers Bedeutung für die Volksbildung"; Max Oehler, „Nietzsches Unzeitgemäße Betrachtung: Schopenhauer als Erzieher"; Georg Stock, „Leitgedanken zu einer systematischen Rechtsphilosophie nach Schopenhauer". Aus der älteren Schopenhauer-Literatur: Francesco De Sanctis, „Schopenhauer e Leopardi" [Neudruck aus der „Rivista contemporanea" von 1858 nebst deutscher Übersetzung]. Biographische Abteilung: Berthold Rein, „Schopenhauer und Rudolstadt". Künstlerische Abteilung: Hans Pfitzner, „Arthur Schopenhauer" [Sonett]; Erich Esper, „Seine letzte Stunde", Vermischte Beiträge und Bemerkungen [darunter Konrad Pfeiffer, „Schopenhauer im Schulunterricht"]. Bibliographie von Rudolf Borch. Besprechungen. Mitteilungen [darunter: Hans Taub, „Bericht über die 11. Generalversammlung der Schopenhauer-Gesellschaft in Rudolstadt"; Carl Gebhardt, „Das Schopenhauer-Archiv"). Mitgliederverzeichnis. Anhang: Zusammensetzung des Vorstandes und der Wissenschaftlichen Leitung. Satzung der Schopenhauer-Gesellschaft. Bilder: Das Gasthaus „Zum Ritter" in Rudolstadt in mehreren Wiedergaben [1813 und 1870]).

Die Jahrbücher I bis VI (1912—1917) sind nur noch in je einem Exemplar auf unserem Archiv vorhanden und können von dort an Mitglieder zu wissenschaftlichen Zwecken verliehen werden.

Die Bezugspreise für Mitglieder betragen für die (gebundenen) Jahrbücher VII und VIII je 10 RM., für die (ungebundenen) Jahrbücher IX bis XII je 5 RM., für die Jahrbücher XIII (ungebunden) und XIV (gebunden) je 10 RM.

Weitere Preisherabsetzungen hinsichtlich der älteren Jahrgänge werden künftig nicht stattfinden.

Einbanddecken für die ungebundenen Jahrgänge IX bis XIII können zum Preise von je 1,70 RM. von unserem Verlage, Carl Winters Universitätsbuchhandlung in Heidelberg, bezogen werden.

Für Nichtmitglieder sind unsere Jahrbücher seit dem IX. für 1920 auch im Buchhandel erhältlich, und zwar das IX. bis XII. zum Ladenpreise von je 5,50 RM. ungebunden und 7,80 RM. gebunden, das XIV. und das vorliegende XV. nur gebunden zum Ladenpreise von je 11 RM. (Verlag: Carl Winters Universitätsbuchhandlung in Heidelberg). Gebhardts „Schopenhauer und Brockhaus" ist für Nichtmitglieder ohne die Bezeichnung als XIII. Jahrbuch im Buchhandel erhältlich (Verlag: F. A. Brockhaus in Leipzig).

LITERARISCHE NOTIZ.

In dem unserer Gesellschaft als Mitglied angehörenden „Neuen Frankfurter Verlag“, G. m. b. H. in Frankfurt a. M., sind kurz vor Redaktionsschluß die Gesammelten Werke des 1912 verstorbenen Frankfurter Großindustriellen, Schriftstellers, Dichters und Philosophen Dr. Arthur Pfungst erschienen, der zu den Mitbegründern der Schopenhauer-Gesellschaft zählt. Die vier starken, sehr gediegen ausgestatteten Bände, über welche eine Besprechung erst im nächsten Jahrbuch erfolgen kann, enthalten:

Bd. 1: Biographische Einleitung von Dr. Franz Angermann, Gedichte, „Laskaris“, „In Yamas Reich“;

Bd. II: Indologische Arbeiten:

Bd. III, 1. Halbbd.: Gesammelte Aufsätze zur Zeitgeschichte, Politik, Wirtschaft, Ethik und Literatur (hauptsächlich aus der 1901 von Pfungst begründeten Zeitschrift „Das freie Wort“), 2. Halbbd.: Briefe von und an Arthur Pfungst (darunter solche von Felix und Viktor Adler, Edwin Arnold, Eduard Bernstein, Wilhelm Bode, Paul Carus, Paul Deussen, Georg Ebers, M. v. Egidy, Viggo Fausböll, A. Forel, Wilhelm Förster, Fr. W. Förster, Gustav Freytag, Georg und Lily v. Gizycki, Karl Gjellerup, Eduard Grisebach, Ernst Haeckel, Harald Höffding, Ernst Horneffer, Friedrich Jodl, Theodor Lipps, Cesare Lombroso, Theodor Mommsen, Max Müller, Paul Natorp, Hermann Oldenberg, Rudolph Penzig, T. W. Rhys Davids, Leopold v. Schroeder, Emile Senart, Eduard Stucken, Bertha v. Suttner, Ferdinand Tönnies, Hans Vaihinger, Theobald Ziegler).

Der Preis des ganzen Werkes in geschmackvoller Kassette beträgt 40 RM.; doch sind die vier Bände auch einzeln (zum Preise von 12, 10, 10 und 8 RM.) zu haben.

Für die Leser des vorliegenden Jahrbuchs beansprucht besonderes Interesse der II. Band, aus dessen Inhalt hier folgende Arbeiten angeführt seien: Zur Philosophie Indiens: „Das älteste philosophische System der Inder“, „Die Upanishads“, „Die Philosophie des Veda“, „Was ist das buddhistische Nirvâna in Wirklichkeit?“, „Buddhistische Ethik“; Zur Kultur und Literatur Indiens: „Die Kasten in Indien“, „Die Jâtakas, das älteste Fabel- und Märchenbuch der Menschheit“, „Mondsagen“, „Die Fragen des Königs Melinda“; Indien und Europa: „Die japanische Shin-Shu-Sekte“, „Hamlet — der Inder“, „Was wir von den «Heiden» lernen können“, „Gibt es einen esoterischen Buddhismus?“, „Râmakrishna, ein indischer Heiliger unserer Zeit“, „Persönliche Erinnerungen an Max Müller“, „Ein deutscher Buddhist“ (Oberpräsidialrat Theodor Schultze); Übersetzungen von Erwin Arnolds „Die Leuchte Asiens“ und aus dem Sutta-Nipâta. Dieser Band ist mit dem Bild einer über 300 Jahre alten Buddha-Statue geschmückt, die die Priesterschaft des Tempels zu Mandalay in Hinterindien im Jahre 1905 an Arthur Pfungst geschenkt hat.

DIE DREIZEHNTE GENERALVERSAMMLUNG

unserer Gesellschaft ist für Mitte (13. bis 15.) Oktober 1928 in Frankfurt a. M. in Aussicht genommen.

General-Thema ihrer wissenschaftlichen Verhandlungen soll „Philosophie und Religion" werden, wobei es sich darum handeln wird, vom rein wissenschaftlich-philosophischen Standpunkte aus — unter Vermeidung von Nebenabsichten der religiösen Erbauung ebenso wie von solchen der religiösen und konfessionellen Polemik und Apologetik — die Abgrenzung der beiden großen Kulturgebiete gegeneinander wie ihr beiderseitiges Verhältnis einer gerade in der Gegenwart wieder besonders dringlich gewordenen Klärung näher zu bringen.

Anfragen und Anregungen sowie die Anmeldung von Vorträgen wolle man an den unterzeichneten Vorsitzenden der Gesellschaft richten.

ANMELDUNGEN UND ZAHLUNGEN.

Alle Anmeldungen neu beitretender Mitglieder bitten wir eigenhändig schriftlich zu richten an den unterzeichneten Vorsitzenden, Dr. Hans Zint in Danzig-Langfuhr (Freie Stadt Danzig), Prinzenweg 23, alle Zahlungen (Jahresbeitrag 10 RM., einmaliger Beitrag auf Lebenszeit 100 RM.) an den Schatzmeister, Herrn Bankier Heinrich Emden in Frankfurt am Main, Trutz 43 (Postscheck-Adresse: „Herrn Heinrich Gustav Johann Emden, Praunheimerstraße 1, Frankfurt am Main, Konto-Nr. 144 816 Postscheckamt Frankfurt a. M.").

Wir bitten unsere Mitglieder wiederholt, durch Werbung neuer Mitglieder, durch Anfordern unserer Jahrbücher in Lesehallen und Bibliotheken, für die Ausbreitung unserer Arbeit tätig zu sein.

Für Neuanmeldungen legen wir vorgedruckte Postkarten bei (Für Absender aus Deutschland, Österreich und Polen nur Inland-Porto!)

Die Bezahlung der Mitglieder-Beiträge — auch seitens der älteren lebenslänglichen Mitglieder — ist eine Grundvoraussetzung unserer Arbeit.

Gleichzeitig aber bitten wir um freiwillige Spenden und um Gewinnung von Gönnern, die unsere Arbeit fördern wollen und können.

Adressenänderungen bitten wir unsere Mitglieder immer unverzüglich dem Vorsitzenden mitzuteilen. Viele vergebliche Arbeit, Beschwerden und Kosten können dadurch erspart werden.

Man wende sich

a) mit Beitrittserklärungen, Beiträgen zum Jahrbuch, Anfragen und Anregungen über den Inhalt der Jahrbücher, wegen der diesjährigen Generalversammlung, mit Beschwerden und in allgemeinen Angelegenheiten an den unterzeichneten Vorsitzenden (für Mitglieder in Deutschland, Österreich und Polen Inland-Porto!);

b) in finanziellen Angelegenheiten, wegen der Versendung der laufenden sowie des Bezuges älterer Jahrbücher, an den Schatzmeister, Herrn Bankier Heinrich Emden in Frankfurt a. M., Trutz 43 (Postscheck-Adresse s. oben!);

c) in Sachen der wissenschaftlichen Leitung an den unterzeichneten Schriftführer.

d) in Sachen des Archivs an den Archivar, Herrn Dr. Carl Gebhardt in Frankfurt a. M., Röderbergweg 170.

Für den Vorstand und die Wissenschaftliche Leitung:

Dr. HANS ZINT,
Danzig-Langfuhr (Freie Stadt Danzig), Prinzenweg 23,
Vorsitzender.

Dr. FRANZ MOCKRAUER,
Dresden-N., Klarastraße 6,
Schriftführer.

VERZEICHNIS
DER MITGLIEDER.

VORSTAND
UND
WISSENSCHAFTLICHE LEITUNG
DER
SCHOPENHAUER-GESELLSCHAFT.

VORSTAND.

Dr. Hans Zint, Danzig, Vorsitzender.
Heinrich Emden, Frankfurt a. M., Schatzmeister.
Dr. Franz Mockrauer, Dresden, Schriftführer.
Dr. Carl Gebhardt, Frankfurt a. M., Archivar und stellvertretender Schriftführer.

Dr. Leo Wurzmann, Frankfurt a. M.,
Dr. Karl Wollf, Dresden,
Dr. Adolf Saxer, Luzern,
Dr. Konrad Pfeiffer, Halle a. S.,
Dr. Hans Taub, München,
} Beisitzer.

WISSENSCHAFTLICHE LEITUNG.

Dr. Carl Gebhardt, Frankfurt a. M.,
Professor Dr. Heinrich Hasse, Frankfurt a. M.,
Professor Dr. Arnold Kowalewski, Königsberg i. Pr.,
Professor Dr. Friedrich Lipsius, Oetzsch b. Leipzig,
Dr. Franz Mockrauer, Dresden, Schriftführer der Wissenschaftlichen Leitung,
Geheimer Regierungsrat Professor Dr. Hans Vaihinger, Halle a. d. Saale,
Geheimer Hofrat Professor Dr. Johannes Volkelt, Leipzig,
Landgerichtsdirektor Dr. Hans Zint, Danzig-Langfuhr.

EHRENMITGLIEDER
DER SCHOPENHAUER-GESELLSCHAFT.

Frau Dr. h. c. **Elisabeth Förster-Nietzsche**, Weimar, Luisenstraße 36, Nietzsche-Archiv.

*Dr. h. c. **Arthur von Gwinner**, Berlin W. 8, Mauerstraße 39.

Dr. **Leo Wurzmann**, Justizrat, Frankfurt a. M., Beethovenstr. 55.

ALPHABETISCHES VERZEICHNIS DER MITGLIEDER.

Die mit * Bezeichneten sind Mitglieder auf Lebenszeit.
Die mit ** Bezeichneten haben die lebenslängliche Mitgliedschaft durch Zahlung von 100 RM. nach der Inflation erworben.

A.

Abele Karl, Schultheiß, Hohenstaufen, Württemberg.
Adam Richard, Landgerichtsdirektor, Straubing, Regensburgerstr. 40.
Ahrens Hermann Th., Hamburg 22, Volksdorferstr. 24.
**van Aken, Dr., Oberstleutn. a. D., Cassarate-Lugano (Schweiz).
Albert Victor, Dr. jur., Amtsgerichtsrat, Dresden-N., Hauptstr. 11 III.
Alexander B., Prof. Dr., Budapest IV, Franz-Josephsquai 27.
Alsberg Max, Dr., Rechtsanwalt, Berlin-Grunewald, Jagowstr. 22.
Anesaki Masaharu, Prof. an der Kaiserl. Universität Tokyo, Hakusan-Goten-cho 117, Koishikawa.
Angerer Martin, Dr., Regierungsrat, Nürnberg, Fürtherstr. 17a.
Annuth Hugo, Kaufmann, Zoppot (Freie Stadt Danzig), Südbadstr. 2.
*Antal Illés, Dr. med., Arzt, Budapest VII, Thököly út 39 I.
Apel Max, Dr., Dozent der Freien Hochschule, Charlottenburg, Marchstr. 15.
Apell, Frau Olga, geb. Billon-Vassy, Dresden-Loschwitz, Hausenstraße 7.
*Apfel Alfred, Dr. jur., Rechtsanwalt, Berlin W. 8, Friedrichstr. 59/60.
Arnhold Adolf, Konsul, Dresden-A., Waisenhausstr. 20.
Auerhahn Ludwig, Lehrer, Erbpfting b. Landsberg a. L., Oberbayern.
**Aufhäuser Siegfried, Kgl. Schwed. Konsul, München, Maximiliansplatz 18.

B.

*Bacher, Dr., Rechtsanwalt, Stuttgart, Paulinenstr. 32.
Bachert, Frau Clara, Frankfurt a. M., Holbeinstr. 57.

Bahr Hermann, Schriftsteller, München, Barerstr. 50.
Bähr Friedrich, Oberlandesgerichtsrat, München, Alfonsstr. 11.
Baillot A., Prof. au collège Rabelais, Chinon (Indre-et-Loire), 13, rue Kléber.
Baer Joseph & Co., Buchhandlung, Frankfurt a. M., Hochstr. 6.
von **Bartók** György, Dr., Prof. an der Universität Szeged (Ungarn), Népkertsor 17.
Basel, Universitätsbibliothek.
Bauer Otto, Bankangestellter, München, Trappentreustr. 31.
Baumann, Dr., Altona, Philosophenweg 18.
Bausback Ferdinand, Direktor, Frankfurt a. M., Schumannstr. 21.
Becker Erich, Dr., Referendar, Dresden-A., Strehlenerstr. 57 II.
Becker Ludwig, Reichstagsstenograph, Berlin-Friedenau, Sponholzstr. 30 II.
von **Beckerath** Ulrich, Berlin-Lichterfelde, Arndtstr. 4.
Beit von Speyer Eduard, Kommerzienrat, Frankfurt a. M., Forsthausstr. 62.
Bencker Wilhelm, Rechtsanwalt, München, Neuhauserstr. 23.
***Bengough** Robert, Ingenieur, Wien VII, Stiftgasse 7.
***Benser** Hermann, Pfarrer, Gotha, Gartenstr. 12.
Bentler Anton, Kaufmann, Bremen, Cellerstr. 30.
Berghold Georg, Bankier, Danzig, Reitbahn 6.
Berlin, Preuß. Staatsbibliothek, Berlin NW. 7, Unter den Linden 38.
Berlin, Universitätsbibliothek, Berlin NW. 7, Dorotheenstr. 81.
Bermann, Frl. Marie, Kunstgewerblerin, Dresden-N., Hellerstr. 4.
Bernhardt Hans, Juditten b. Königsberg i. Pr., Friedrichswalder Allee 47.
Bielefeldt Arno, Ingenieur, Zoppot, Markt 3.
***Bielschowsky** Fritz, Erfurt, Goethestr. 43a.
van **Biema**, Frl. Carry, Malerin, Hannover, Körnerstr. 22.
Biener Jessy, Frau Studienrat, Klotzsche bei Dresden, Lutherstr. 19.
Biernatzki Reinhart, Studienrat Dr., Hamburg 36, Vor dem Holstentor 1.
Birkenholz Kurt, Mag.-Synd., Frankfurt a. M., Hochstr. 44.
Birukoff Paul, Schriftsteller aus Genf, zurzeit Moskau, Jermolaiewski pereulok 22, wohn. 4.
Bleyle Fritz, Fabrikant, Stuttgart-Degerloch, Waldstr. 19.
Blumann S., Dipl.-Ingenieur, Berlin C. 2, Gr. Präsidentenstr. 2.
Bodlaender Franz, Breslau 5, Höfchenstr. 19.
Bogeng G. A. E., Dr. jur., Bad Harzburg, Westring 12.
Bohl, Frl. Annelise, Hamburg 21, Hofweg 65.
***Boissier** Alfred, Dr., Genf-Chambésy (Schweiz).
Boller Alfred, Landgerichtsrat a. D., Wien I, Weihburggasse 15.
Bondi Felix, Dr., Geh. Justizrat, Dresden-A., Comeniusstr. 33.
Bondi, Frau Geh. Justizrat, Dresden-A., Gellertstr. 3.

***Böninger** Kurt, Dr., Fabrikbesitzer, Duisburg, Düsseldorferstr. 180.
Borch Rudolf, Braunschweig, Kaiser-Wilhelmstr. 2 II.
Born A., Verwaltungs-Oberinspektor, Berlin NO. 55, Prenzlauer Allee 23.
Böttger Richard, Dr. phil., Klotzsche b. Dresden, Goethestr. 11.
Bovensiepen, Dr. iur. et phil., Oberlandesgerichtsrat, Kiel, Goethestr. 8 II.
Brahn Benno, Dr., Berlin W. 15, Fasanenstr. 58.
Braun Hubert, Techniker, Frankfurt a. M., Gutleutstr. 87.
Breslau, Staats- und Universitätsbibliothek (Veröffentlichungen der Bibliothek direkt, Beiträge zu erheben durch Buchhandlung I. Max & Co., Schweidnitzerstr. 2).
Bretschneider Paul, Generaldirektor, Wien XX, Brünnerstr. 72.
von Brockdorff, Baron Cay, Prof. Dr., Sophienlust b. Ascheberg (Holstein).
***Brockhaus F.** A., Leipzig, Querstr. 16.
Brüll, Frau Lina, Munderfing b. Salzburg.
***von Brüning** W., Dr., Polizeipräsident a. D., Semper b. Lietzow (Rügen).
***Buchrucker** Leonhard, Dr., Dipl.-Berg-Ingenieur und Berg-Direktor, Zeulenroda (Thüringen).
Budie Johannes, Berlin-Steglitz, Kissingerstr. 7.
Bujard Hermann, Vikar, Achern (Baden), Evangel. Pfarrhaus.
Burkhardt Gertrude, Sekretärin, Frankfurt a. M., Elbestr. 49.
Büttner, Frau Eva, Dresden-A., Reitbahnstr. 29.
Büttner Paul, Professor, Komponist, Dresden-A., Reitbahnstr. 29.

C.

****Callsen** Martha, Frau Direktor, Düsseldorf, Goethestr. 71.
Cambridge, Harvard College Library, U.S.A. (durch Buchhandlung Harrassowitz, Leipzig).
Canditt Hugo, Oberregierungsrat, Köln, Polizeipräsidium.
***Carly** C. V. E., Stockholm 5, Nybrogatan 73.
***Casati,** Conte Alessandro, Milano, Via Soncino 2.
***Casper** B., Uhrmacher, Mühlhausen (Thüringen), Görmarstr. 52.
China-Institut, p. Adr. Prof. Rich. Wilhelm, Frankfurt a. M., Große Eschenheimerstr. 26.
Cohn Georg, Ingenieur, Buenos Aires, Olazabel 1771 (Belgrano).
Cordshagen Hans, Dr. med. vet., Dassow (Mecklenburg).
Coßmann Paul Nikolaus, Professor, Herausgeber der „Süddeutschen Monatshefte", München, Königinstr. 103.
***Costa** Alessandro, prof., Mompeo presso Poggio Mirteto (prov. di Roma).
Creß, Baurat, Leipzig, Elsterstr. 11 III.
Cüsow Hans, Dr., Studienrat, Danzig-Langfuhr, Jäschkentalerweg 39.

Cuza A. C., Professor an der Universität Jassy (Rumänien), Strada Codzescul.

D.

Daffner Hugo, Dr., Berlin NW. 6, Schumannstr. 22.
***Daitz** Werner, Fabrikdirektor, Harburg (Elbe), Heimfelderstr. 88.
Damm Bernhard, Stendal, Schadewachten 43.
Danhäuser Carl, Dr., Berlin NW., Speenerstr. 34, bei Frau Geheimrat Sperling.
Danzig, Stadtbibliothek.
Darmstadt, Hessische Landesbibliothek.
Deckert, Frau Erika, geb. Bleicher, Deuben bei Zeitz, Grube Voß.
***Demond-Woerner** Wilh., Kaufmann, Frankfurt a. M., Thorwaldsenstr. 34.
Derzewski, Dr., Regierungsrat, Zoppot b. Danzig, Grünholzstr. 4.
[***Deussen** Paul, Dr. phil., Geheimer Regierungsrat, o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Kiel, Begründer der Schopenhauer-Gesellschaft, Kiel, Beseler-Allee 39. †]
Deussen Wilh. Gerhard, Ingenieur, Generaldirektor, zurzeit Ausland.
Deussen Joh. Wolfgang, Dr. med., Kiel, Beseler-Allee 39.
Deutsche Bücherei des Börsenvereins der deutschen Buchhändler, Leipzig, Deutscher Platz.
***Diederichsen** H., Konsul und Großkaufmann, Kiel, Villa Forsteck, Holstenstr. 64.
Dietrich Dorothea, Frau Dr. med., Dresden-A., Albrechtstr. 5.
***Dietz** Karl, Geh. Regierungsrat, Köslin (Pommern), Grünstr. 2c.
Dimmroth Otto, Kaufmann, Dresden-Plauen, Plauenscher Ring 7 I.
Dimmroth, Frau Anna, Dresden-Plauen, Plauenscher Ring 7 I.
Döderlein Hans Ludwig, stud. phil., Leipzig, Elisenstr. 145, Gh. I.
Döhmann K., Dr. med., Berlin-Wilmersdorf, Spessartstr. 11.
Döring Oskar, Dr. jur. et phil., Professor, Lübeck, Wettinerstr. 6.
***Draskovich,** Gräfin Nora, Grusbach (Mähren), Schloß Emmahof.
Dresden, Sächsische Landesbibliothek, Dresden-N., Wilhelmplatz.
Drovs Alexander, Forstmeister, Eisleben, Größlerstr. 4.
***Dubsky,** Gräfin Irene, Ziadlowitz, Post Loschitz (Mähren, Tschechoslowakei).
***Dupré** F., Prof. Dr., Cöthen (Anhalt), Schillerstr. 19.
Düsseldorf, Landes- und Stadtbibliothek, Friedrichplatz 7.

E.

Eddelbüttel Louis, Hamburg 37, Harvestehude, Sophienstr. 9.
Ehrenberg August, Amtsgerichtsrat, Berlin-Wilmersdorf, Holsteinischestr. 26.
Eichner Joh., Dr., Amtsgerichtsrat, Pulsnitz i. Sachsen.
Eiselin Max, Bankbeamter, Kriens b. Luzern, Elisabethenheim.



***Eisenhardt**, Oberlehrer, Blaufelden (Württemberg).
Eisenlohr A., i. Fa. R. Piper & Co., München, Beethovenstr. 104.
Eitingon M., Dr. med., Berlin W. 10, Rauchstr. 4.
Elbing, Stadtbücherei (Dr. Bauer).
Elsner Gerhard, Dr., Breslau 16, Auenstr. 5.
***Emden** Heinrich, Bankier, Frankfurt a. M., Trutz 43.
Emge, Prof. Dr., Jena, Johann-Friedrichstr. 10.
Emmerich Fritz, Dr., Privatgelehrter, München, Widenmayerstr. 18.
Engler Oskar, Buchhändler, Dresden-A., Pragerstr. 19.
Esper Erich, Oberamtsrichter, Neustadt a. Saale (Unterfranken).
Eulenberg Herbert, Schriftsteller, Kaiserswerth b. Düsseldorf, Haus Freiheit.
***Exle**, Frl. Johanna, Wien I, Neuthorgasse 1.

F.

Fabian Richard, Strehlen (Schlesien), Nimptscherstr. 23 II.
Falck, Zahnarzt, Dresden-A., Pragerstr. 20.
Fauconnet André, prof. de langue et littérature allemande à la Faculté des lettres, Poitiers, Route de St. Benoit, l'Ermitage.
Feikert, Frau E., Hamburg, Heinrich Barthstr. 1.
Feldkeller Paul, Dr. phil., Schönwalde (Niederbarnim) b. Berlin.
Fester Hans, Dr., Rechtsanwalt, Frankfurt a. M., Blanchardstr. 18.
Fischer, Frau Nelly, Berlin-Grunewald, Siemensstr. 4.
Fleischhauer, Dr., Rechtsanwalt, Dresden-A., Zeughausstr. 1.
***von Fleischl** Otto, Dr., Locarno, Hotel Esplanade, von Mai bis Oktober Zürich, Stockerstr. 32.
Formichi Carlo, prof. all'Università di Roma, Via Marghera 43.
Förster-Nietzsche Elisabeth, Frau Dr. h. c., Weimar, Luisenstr. 36, Nietzsche-Archiv.
Francé Raoul H., Schriftsteller, Salzburg, Arenbergstr. 7.
Franellich Carlo, Trieste, Via Francesco Crispi 73.
Frank Bruno, Dr., Schriftsteller, München, Mauerkircherstr. 43.
Franke W., Dr., Frankfurt a. M., Rheinstr. 19.
Frankfurt a. M., Stadtbibliothek, Schöne Aussicht 2.
Friedenthal Felix, Dr., Berlin W. 57, Groß-Görschenstr. 40.
Friedlaender Robert, Berlin W. 8, Behrenstr. 7.
***Friedrich** Otto, Dr. med., Facharzt f. inn. Krankh., Breslau 18, Kaiser-Wilhelmstr. 200.
Fromm Emanuel, Dr., Rechtsanwalt, Frankfurt a. M., Bockenheimer Anlage 36.
Frühm Thomas, Professor Dr., Bistritz-Bistriţa (Rumänien), Fleischer-Allee 15 c.
Fuchs M., Dr., Vorsteher des Archivs der Deutschen Bank, Berlin-Charlottenburg, Giesebrechtstr. 9.
Fuchs Hans, Dr. med., Danzig, Vorstädtischer Graben 39.

Fügart Karl, Notar, Magdeburg, Kaiser-Otto-Ring 7.
***Fulda** Ludwig, Dr., Schriftsteller, Berlin-Dahlem, Miquelstr. 86.
Fülöp-Miller René, Schriftsteller, Wien IV, Wohllebengasse 5.

G.

Gäbler Willi, Lehrer, Freital-Potschappel (Sachsen), Untere Dresdenerstr. 58.
***Ganz** Hermann, Dr., Mainz, Auf dem Michelberg.
***Gareis** Kurt, Dr., Rechtsanwalt, Chemnitz, Poststr. 1.
Garschagen Max, Amsterdam, Jan Luykenstraat 20.
Gebhard Richard, früher Rechtsanwalt am Gerichtshof zu St. Petersburg, Berlin-Wilmersdorf, Gieselerstr. 20 III.
Gebhardt Carl, Dr. phil., Frankfurt a. M., Röderbergweg 170.
Gelsenkirchen, Städt. Studienanstalt, Rotthäuserstraße.
Gemünd Willy, Dr., Rechtsanwalt, Köln-Lindenthal, Bachemerstr. 42.
Gerdts Ludwig, Kaufmann, München, Pienzenauerstr. 24.
***Gerloff** Ludwig, Privatgelehrter, Borby b. Eckernförde, Villa Toni.
Gerson, Frl. Lisa, Hellerau b. Dresden, Markt 5.
Gerstenberg Otto, Generaldirektor, Berlin-Dahlem, Parkstr. 48.
Gesellschaft der Freunde der Deutschen Bücherei, Leipzig C. 1, Straße des 18. Oktober 89.
Gesellschaft für freie Philosophie, Schule der Weisheit, Darmstadt, Paradeplatz 2.
Gießen, Hessische Universitätsbibliothek, Bismarckstr. 25.
von Glasenapp Helmuth, Prof. Dr., Berlin W. 10, Bendlerstr. 17.
****Goldschmidt** Jakob, Direktor der Darmstädter und Nationalbank, Berlin W. 8, Behrenstr. 68.
***Gorsemann** Ernst, Bildhauer, Berlin-Dahlem, Falkenried 30.
Goethe-Gesellschaft, Weimar, Goethe- und Schiller-Archiv.
Gotthelf Felix, Dr., Komponist, Dresden-A., Carlowitzstr. 42.
Göttingen, Universitätsbibliothek.
Gottschalk Martin, Rechtsanwalt, Berlin-Wilmersdorf, Nassauischestr. 22.
Gräbner Walther, Dr., Danzig-Oliva, Georgstr. 11.
Graseggor Josef, Partenkirchen-Wildenau 3.
Greifswald, Universitätsbibliothek.
***Groß** Norbert, Dr., Prag VII, Vladislavova ul. 26.
Grosse Ernst, Geh. Oberregierungsrat, Berlin-Friedenau, Wilhelmshöherstr. 18.
Großmann Constantin, Pfarrer, Dresden-A., Annenstr. 40.
***Gruber** Robert, Dr., Hof- u. Gerichts-Adv., Wien I, Lichtenfelsgasse 5.
Grunau Axel, Amtsgerichtsrat, Elbing, Friedrich-Wilhelm-Platz 5.
Grunau Martin, Dr., Oberlandesgerichtsrat, Kiel, Holtenauerstr. 129.
Grünfeld, Dr., Distrikts-Rabbiner, Augsburg, Halderstr. 6.

Grünspan Arthur, Dr., Danzig, Karrenwall 5.
Grünspan, Frau Suzanne, Danzig, Karrenwall 5.
Grusenberg Simeon Ossipowitsch, Professor d. Phil. an der Universität, Leningrad, Dechtjarnaja 39.
Gumpel Hermann, Komm.-Rat, Hannover, Eichendorffstr. 14.
Güngerich, Dr., Geh.-Rat, Landger.-Präs., Gießen, Walltorstr. 48.
Gutenstein Fritz, Dr., Rechtsanwalt, Frankfurt a. M., Sophienstr. 12.
***von Gwinner** Arthur, Dr. h. c., Berlin W. 8, Mauerstr. 39.

H.

Haack Karl, Pfarrer, Breslau, Roßplatz 24.
Haage Alfred, Hamburg, Parkallee 31, bei Witt.
Haberfeld Romana, Frl. Studienrat, Danzig, Brotbänkengasse 4/5.
***Hagedorn** Charlotte, Frau Pastor, Hamburg 22, Ahrensburgerstr. 77.
Hahn Heinrich, Dr., Rechtsanwalt, Berlin-Grunewald, Hohenzollerndamm 62.
Halpersohn R., Dr., Rabbiner, Breslau, Moritzstr. 50.
Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek (Direktor Dr. G. Wahl), Hamburg 1, Speersort.
Hamburger Leo, Dr., Frankfurt a. M., Wolfgangstr. 53.
***Hämel** Adalbert, Prof. Dr., Leiter des spanischen Instituts der Universität, Würzburg, Weingartenstr. 14.
***Hämel** Joseph, Dr. med., Würzburg, Herrengasse 2.
Hammelmann Adolf, Verlagsbuchhändler, München, Römerstr. 1.
Hammer Fritz, Dresden-A., Hübnerstr. 15 b.
Hammerschmidt Hermann, Rechtsanwalt, Cottbus, Kaiserstr. 52.
de Hartog A. H., Dr., Amsterdam, Vondelstraat 18.
Hartung Fritz, jun., Hannover, Hagenstr. 63.
Haßbargen Hermann, Dr., Danzig, Schüsseldamm 57.
Hasse Heinrich, Univ.-Prof. Dr., Frankfurt a. M., Schwindstr. 22 III.
Haupt Richard, Kaufmann, Frankfurt a. M., Scheffelstr. 31.
Haustein Margarete, Frl. Dr., Studienrat, Nordhausen, Taschenberg 65.
Heckel Hans, Dr. med., Harburg a. Elbe, Ludwigstr. 16.
Heidelberg, Universitätsbibliothek.
Heimann Betty, Frl. Dr., Privatdozentin der Philosophie an der Universität, Halle, Mühlweg 3.
***Heinrich** Otto, Landwirt, Groß-Drebnitz b. Bischofswerda (Sachs.).
Heiser Fritz, Bürgermeister, Stallupönen (Ostpreußen).
***Helle** Karl, Fabrikbesitzer, Braunschweig, Rosenthal 10.
Henning Hans, Dr., Oberstudiendirektor, Berlin NO. 18, Elisabethenstraße 57 I.
Henning Hans, Dr. phil., o. ö. Prof. der Philosophie an der Technischen Hochschule, Danzig-Langfuhr, Johannistal 4.
Hertwig Ernst, Dresden-A., Borsbergstr. 37 b.

*Herz Richard, Dr., Frankfurt a. M., Adlerpflychtplatz 58.
Herzfeld Adolf, Dr., Rechtsanw. u. Notar, Dresden-A., Altmarkt 2.
Herzheim David, Locarno, Palazzo Immobiliare.
Heß Adolf, Offenbach a. M., Marktstr. 1 b II.
Heßdörfer, Justizrat Dr., Frankfurt a. M., Schillerstr. 25.
*von der Heydt, Freiherr, Dr., Legationsrat, Berlin W. 8, Behrenstr. 11.
Heymann-Wagner, Frl. Maria, Frankfurt a. M., Palmstr. 16 a.
Hildsberg Johannes, Kaufmann, Dresden-A., Stübel-Allee 19.
Hiller Ernst, Dipl.-Ing., Arch., Frankfurt a. M., Schöne Aussicht 16.
*Hirsch Paul, Kaufmann, Frankfurt a. M., Neue Mainzerstr. 57.
Hirsch Samson, Dr., Oberarzt, Frankfurt a. M., Brentanostr. 14.
Hirschberg Hugo, Dr., Rechtsanwalt, Frankfurt a. M., Westendstr. 46.
Hirschfeld Heinrich, Kaufmann, Dresden-A., Stübelallee 41.
Hnyb Nicolaus, Eilendorf bei Aachen, Josephstr. 2.
Hobraeck Gustav, Neuwied, Villa Germania.
Hoechstetter, Frau Erna, München, Haydnstr. 9.
Hoechstetter Hans, München, Haydnstr. 9.
Hoffmann Johannes, Oberarzt der Landesanstalt, Sorau NL.
Hoffmann Paul Th., Dr., Stadtarchivar, Hamburg 23, Jordanstr. 47.
Hofmann Friedrich, Architekt, Graz, Körblergasse 28.
Hohenemser, Frau Konstanze, Frankfurt a. M., Schumannstr. 47.
Hohenemser Richard, Dr., Privatgelehrter, Frankfurt a. M., Rossertstraße 10.
Hohns A., Privatlehrer, Berlin-Charlottenburg, Marchstr. 4/5.
Horkheimer Max, Dr., Privatdoz., Cronberg (Taunus), Minnholzweg 3.
Horn Kurt, Dr., Studienrat, Danzig-Langfuhr, Jäschkentalerweg 46 a.
Hostovsky Oswald, Direktor der Böhmischen Commerzialbank, Prag, Prikopy 6.
Husmann R. Ernst, Ingenieur, Zürich VI, Möhrlistr. 17.
Huth B., Dr., Nervenarzt, Bonn, Lennéstr. 25.
Hüter, Frau Käthe, Dresden-Strehlen, Gerhart Hauptmannstr. 17.

I, J.

*Jacob Bruno, Kaufmann, Stettin, Bollwerk 18.
Jacoby M., Fabrikbesitzer, Dresden-A., Zelleschestr. 41.
Jahn K., Bibliotheks-Oberinspektor, Frankfurt a. M., Stadtbibliothek, Schöne Aussicht 2.
Jaenicke Fritz, Dr., Redakteur an den „Danziger Neuesten Nachrichten", Danzig, Johannisgasse 19/23.
*Janssen, Frl. Emilie, Christianstadt a. Bober, NL., bei Saalmann.
Jatzke Hermann, Direktor der „Danziger Zeitung" und der A. W. Kafemann G. m. b. H., Danzig, Stadtgraben 14.
Illert Hans, Dr., Leiter der Höheren Bürgerschule, Sprendlingen (Rheinhessen).

Illinois, University of Illinois Library (Exchange Division), Urbana, Illinois, U.S.A.

Inouye Tetsujiro, Prof., Tokyo, Omote-cho 109, Koishikawa.

***Irvine** David, „Taranaki" 10 Oswaldstreet, Cremorne, Sydney NSW., Australien.

***Italiener** Kurt, Redakteur, Berlin-Halensee, Kurfürstendamm 135.

Juliusburger Otto, San.-Rat, Dr., Berlin-Schöneberg, Grunewaldstr. 42.

Jung Albert, Kammermusiker, Rudolstadt i. Thür., Angerstr. 2 II.

***Jung** Erich, Prof. Dr., Marburg (Lahn), Schwanen-Allee 66.

Jürgen Albert, cand. phil., Lehrer, Horst-Emscher, Markenstr. 9.

K.

Kabisch Otto, Minist.-Amtmann, Berlin N. 57, Christinenstr. 27.

Kahn, Frau Else, München, Widenmayerstr. 46.

***Kahn** Leonhard, Kaufmann, Frankfurt a. M., Friedrichstr. 38.

***Kaemmerer** Paul, Kunstmaler, München-Geiselgasteig, Korsostr. 22.

Kammerer Alexander, Hamburg 3, Katharinenstr. 6.

Kamnitzer Bernhard, Dr., Landgerichtsrat, Danzig, Gralathstr. 5 a.

Kampmann Niels, Verlag, Celle (Hannover).

Kander, Frau Clara, Frankfurt a. M., Lessingstr. 14.

Kant-Gesellschaft (Geschäftsf.: Prof. Dr. Liebert), Berlin W. 15, Fasanenstr. 48.

Karny Heinrich, Dr., Buitenzorg (Zoolog. Museum), Java, Niederländ. Indien.

Kastner Hermann, Prof. Dr., Dresden-A., Stübelallee 13.

Kauffmann J., Dr., Frankfurt a. M., Staufenstr. 31.

***Kegelmann,** Dr., Bebra, Bez. Cassel.

***Khuen-Belassy,** Graf Karl, Dr., Grusbach (Mähren), Schloß Emmahof (Tschechoslowakei).

Kickton, Frl. Erika, Schriftstellerin und Seminarlehrerin, Potsdam, Burggrafenstr. 34.

Kilb Ernst, Lehrer, Altenschlirf (Oberhessen).

Kippenberg Anton, Prof. Dr., Verlagsbuchhändler, Leipzig-Gohlis, Richterstr. 27.

Kirch Aug., Senator, Altona, Moltkestr. 15.

Kislat Alfred, Berlin S. 42, Ritterstr. 22.

Klamant Leo, Charlottenburg, Goethestr. 71, Gth. b. von Fricken.

***Klar,** Frau Sylvia, München, Amortstr. 1/O.

Klee Rudolf, Studienrat, Meerane (Sachsen), Gartenstr. 4.

Kleefeld Kurt, Dr. jur., Kammerpräsident, Berlin NW. 7, Unter den Linden 54.

Klein Karl, Walldorf bei Frankfurt a. M., Waldstr. 2 a.

****Kleinau** Andr., Direktor, Berlin-Lichterfelde, Herwarthstraße 2 a.

Klever Hellmut, Dr., Karlsruhe, Stefanienstr. 10.
Klingenberger, Frl. Helene, Frankfurt a. M., Saalburgstr. 19 I.
Klopfleisch Eduard, Bürovorst., Dresden-A., Strehlenerstr. 52.
Knauft Karl, Turmwart-Verlag, Berlin-Hermsdorf, Mühlenfeldstraße 5.
Knudsen Peter, Prof. Dr., Glostrup bei Kopenhagen, Nörre Allé.
Koch, Frl. Lena, Buchhalterin, Hellerau b. Dresden, Markt 5.
Koch Louis, Juwelier, Frankfurt a. M., Kettenhofweg 77.
Koch Walter, Exz., Dr. jur. et med. vet. h. c., Deutscher Gesandter, Prag.
Kochmann Erich, Kaufmann, Berlin-Charlottenburg 4, Schlüterstr. 52.
Kohlmann Hans, Rechtsanwalt, Dresden-A., Seestr. 19.
Köln, Universitäts- und Stadtbibliothek, Abt. 1, Köln, Gereonskloster 12.
Kommetter Viktor, Dr. jur., Klagenfurt.
Königsberg Moritz, Kaufmann, Dresden-A., Waisenhausstr. 15 II.
Konstantinopel, Institut für Philosophie an der Universität, Bar el Funum.
Koerber H., San.-Rat Dr., Berlin W. 15, Meinickestr. 14.
Kormann Friedrich, Studienrat Dr., Direktor der deutschen Schule, Lissabon, Rua do Passadiço 86.
Koselowski Bruno, Mittelschul-Oberlehrer, Zoppot (Freie Stadt Danzig), Eissenhardtstr. 39.
Kootschau, Dr. phil., Fabrikbesitzer, Hamburg, Klosterallee 53.
***Kotzenberg** Karl, Konsul, Dr., Frankfurt a. M., Kaiserstr. 27.
Kowalewski Arnold, Prof. Dr., Königsberg (Preußen), Königstr. 82 BC.
***Krahnstöver** Ernst, Dr. med., Arzt, Wehnen (Oldenburg).
Kraków, Bibljoteka Jagiellońska w Krakowie.
Krampe Siegfried, Dr. phil., Studiendirektor an der Staatl. Schule, Genthin (Bez. Magdeburg).
Krantz, Frau Nanda, Dresden-A., Werderstr. 22.
Kretschmann Marie, Frau Geheimrat, Potsdam, Behlertstr. 19.
Kreymann Moritz, Dr. phil., Chemnitz, Reichsstr. 33.
Krippendorf, Dr., Studienrat, Berlin NW. 21, Rathenowerstr. 75 III.
Kronfuß Wilhelm, Budapest VIII, Baroßgasse 85.
Krug Jos., Dr., Gymn.-Prof., Wien 18, Peterjordanstr. 96.
Krug Paul, Dr., Landgerichtsrat, Mainz, Feldbergplatz 7.
***Kryn** Adolf, Amsterdam, Frans van Mieristraat 52.
***Kuntz** Werner, Dr. phil., Hannover, Herrenhäuser Kirchweg 20 p.
***Kuntze** Ewald, Lehrer, Berlin N. 65, Transvaalstr. 25.
***Kurtz** Eberhard, Kaufmann, Lübeck, Schmiedestr. 27.

L.

***Laeisz** Arnold, i. Fa. Gerth Laeisz & Co., Hamburg, Gr. Burstah 1.
Lamberz, Dr., Landesbank Prov. Westfalen, Münster (Westf.), Brüderstr. 14.

Landsberg Georg, Dr., Arzt, Breslau 9, Hedwigstr. 38.
Langmann Philipp, Wien 18, Anton-Frankgasse 6.
Laufer Heinrich, Dr. med., Schierke (Harz).
Ledig Gerhard, Dr., Amtsgerichtsrat, Dresden-A., Franklinstr. 22 I.
Leeds (England), University Library.
Lehmann Georg, Berlin-Niederschönhausen, Bismarckstr. 40.
Leinemann, Pfarrer, Laubow b. Bottschow, Bez. Frankfurt a. O.
***Leistikow** Oskar, Korvettenkapitän a. D., Halle a. S., Merseburgerstraße 74.
***Lessing**, Dr. med. et phil., Professor, Anderten vor Hannover, Landhaus Miriam.
Levinson Herman, Carmel by the sea, California, U.S.A.
***Ley** René Caesar, Nationalökonom, Freiburg i. B., Hauptstr. 5a.
Lichtenfeld Harry, Kaufmann, Berlin W. 50, Regensburgerstr. 14 III.
von **Lippmann** Edmund, Prof. Dr.-Ing., Direktor der Zuckerraffinerie, Halle a. S., Raffineriestr. 28.
Lipsius Friedrich, a. o. Prof. d. Philos. an der Universität, Leipzig-Oetzsch, Dammstr. 22.
*von **Löbbecke** G., Rittmeister d. L., Hilprechtshausen b. Gandersheim.
Longo Joseph, Prof. Dr., Mödling b. Wien, Kürnbergergasse 9.
Loepp Hermann, Dr., Tiegenhof (Freie Stadt Danzig).
*De **Lorenzo** Giuseppe, prof. alla R. Università, Senatore del Regno, Napoli, Arco Mirelli, II isolato Carità.
Löwenthal Albert, Dr., Justizrat, Frankfurt a. M., Schillerstr. 19.
***Lübbe** Gottfried, Kreiswiesenbaumeister, Aurich (Ostfriesland).

M.

Maaß, Frl. Dorothea, Hamburg 13, Hartungstr. 7 a III.
Maier Max Hermann, Dr., Rechtsanwalt, Frankfurt a. M., Kleebergstr. 3.
Mall Carl, Schriftsteller u. Bankangestellter, München, Römerstr. 1 III.
Mangelsdorf Walter, Verlagsbuchhändler, Berlin W., Aschaffenburgerstr. 19.
Mann Richard, Dr., Justizrat, Frankenthal (Pfalz).
Marburg, Universitätsbibliothek.
Martin Johann Oskar, Konstanz, Zasiusstr. 7.
Martinetti Piero, Dr., Castellamonte (Torino, Italien).
***Marx** Hugo, Privatier, Gaaden b. Wien.
Maschke Kurt, Kapitän, Hamburg 20, Lenhartzstr. 10.
Matz, Frau Magdalene, Kiel, Adolfstr. 51.
Mayer Karl, Baurat, München, Loristr. 6.
***Mayer-Doß**, Frau Chr., Partenkirchen, Villa Christina.
Meiner Felix, Dr., Leipzig, Kurzestr. 8.

***Meissner** Lothar, Schriftsteller, Meiningen, Landhaus Elfriede, Rohrerstr. 22.

Meister Richard, Prof. Dr., Wien V, Margarethengürtel 96.

Melli H., Prof., Firenze, S. Reparata 42.

Mellin Hermann, Revisor b. Girozentrale, Hannover, Böhmerstr. 47.

Mendel Karl, Dr. jur., Rechtsanwalt, Dresden-Strehlen, Robert Kochstr. 9.

Mensch Carl H., Gerichtsassessor, Berlin W. 15, Kaiser-Allee 14.

Menz Friedrich, Wellingsbüttel bei Hamburg, Waldstraße.

Metsch Gerhart, Gymnasiast, Dresden-A., Hassestr. 6.

Metz Rudolf, Prof. Dr., Heidelberg, Hauptstr. 242.

***Mey** Oskar, Geh. Kommerzienrat Dr., Fabrikbesitzer, Bäumenheim (Bayern).

***Meyer** Hans, Prof. Dr., Geh. Hofrat, Leipzig, Haydnstr. 20.

Meyer Kurt, Dr., Landgerichtsrat, Danzig-Langfuhr, Althoffweg 9.

Meyer, Frau Margarete, verw. Schneider, Yokohama (Japan), Sagiyama 3649.

Meyer Paul, Kaufmann, Karlsruhe, Tullastr. 82.

Michaelis Franz, Bahnbau-Inspektor, Karlsruhe, Schönfeldstr. 2.

Mockrauer Franz, Dr. phil., Leiter der Dresdener Volkshochschule, Dresden-N., Klarastr. 6.

Mockrauer, Frau Johanna, geb. Bähr, Dresden-N., Klarastr. 6.

Modes, Dr. med., Oldenburg i. O., Osterstr. 10.

Mohr, Frl. Marie, stud. mus., Frankfurt a. M., Feuerbachstr. 9.

Moll, Martha, Frau I. Bürgermeister, Rudolstadt i. Thür., Gelindstr. 7.

***Lady Mond,** 35 Lowndes Square, London SW.

***Mond** Robert, F. R. S. Ed., Combe-Bank near Sevenoaks, Kent.

Mühlberg, Frl. Elisabeth, Dresden-A., Bergstr. 43.

Müller Eduard, Fürth i. Bayern, Schwabacherstr. 89 I.

Mueller Helmuth, Studienassessor, Harburg a. Elbe, Lindenstr. 43.

Müller Joseph, Landgerichtsrat, Dortmund, Hohestr. 27 b.

München, Universitätsbibliothek.

N.

Naegelsbach Hans, Dr. phil., Berlin-Charlottenburg 4, Wilmersdorferstr. 70 I, bei Krüger.

***Nestle** Hermann, Frankfurt a. M., Leerbachstr. 17.

***Neuburger** Otto, Dr., München, Herzog-Heinrichstr. 7 I.

Neuer Frankfurter Verlag, G. m. b. H., Frankfurt a. M., Mainluststraße 5.

****Neumann** Richard, Direktor, Praha (Prag), Havlicek-Platz 28.

Nietzsche-Gesellschaft, München, Schackstr. 4.

Nordmeyer Hermann, Altona, Lohmühlenstr. 23.

O.

Oblat Ludwig, Nice (Nizza), Boulevard des Eucalyptus, Quartier de Concade.

Ohnesorge O., Pfarrer, Langensalza i. Thür., Teich 14.

Opitz H., Prof. Dr., Berlin SW. 48, Wilhelmstr. 143.

Oppenheimer Walther, Dr. med., Danzig-Neufahrwasser, Fischerstr. 9.

Oppler Kurt, Breslau 3, Berlinerstr. 15.

P.

***Panizza,** Frau Therese, Dresden-A., Werderstr. 8.

Pankner-Gellner, Mrs. Margeret, 4815 Center Ave, Pittsburgh Pa., U.S.A.

Peiser Herbert, Generaldirektor der Berlin-Anhalter Maschinenbau-A.-G., Berlin-Dahlem, Podbielski-Allee 29.

***Peters** Fritz, Privatgelehrter, Bielefeld, Goldbach 7.

Petronievicz Branislav, Dr., Univ.-Prof., Belgrad (Serbien).

***Pfeiffer** Konrad, Dr., Rechtsanwalt, Halle a. S., Scharrenstr. 9.

Pfeiffer Martin, Dr., Rechtsanwalt, Hirschberg i. Schl.

Pfitzner Hans, Prof. Dr., Unterschondorf a. Ammersee (Bayern).

***Pfleiderer-Coy** Wolfgang, i. Fa. Clemens Coy, Heilbronn a. Neckar.

Pfundt Friedrich, Oberbahnamtmann a. D., Stuttgart, Rotebühlstr. 175.

Piel Willy, Berlin SO. 36, Pfuelstr. 3.

Pinthus Fritz, Rechtsanwalt, Halle a. S., Marktplatz 23 II.

Piper Reinhard, Verlagsbuchhändler, München, Hiltensbergerstr. 43.

Plagemann, Frau Caroline, Danzig-Langfuhr, Prinzenweg 23.

von Poswik, Frau Minna, Dresden-A., Dürerstr. 123.

Prag (Praha), Universitätsbibliothek, durch J. G. Calve'sche Universitätsbuchhandlung, Prag I, Malé nám 12.

Prager Hans, Dr., Schriftsteller, Wien XIX/5, Sieveringerstr. 182.

Prätzel Oswald, Braunschweig, Siegesplatz 1.

***Praun** Rudolf, Napoli, Posilippo.

Prehn Bruno, Oberingenieur, Danzig, Steindamm 14.

Printz Wilhelm, Dr., Privatdozent, Halle, Tiergartenstr. 10.

Prüfer Arthur, Dr., Univ.-Prof., Leipzig, Schwägrichenstr. 6.

***Prüssian,** Dr. med., San.-Rat, Wiesbaden, Taunusstr. 54.

von Puttkamer, Frau, Dresden-Blasewitz, Residenzstr. 18.

R.

Ralfs Günther, Dr. phil., Braunschweig, Bismarckstr. 4.

Rau Reinhold, Justizrat, München, Landwehrstr. 4.

Rausch, Frl. Maria, Priv.-Sekr., Frankfurt a. M., Wolfgangstr. 68 p.

***Rauschenberger** Walther, Dr., Direktor der Senckenberg-Bibliothek, Frankfurt a. M., Friedrichstr. 17.

Ray Prasanna K., late prof. of the Calcutta University, inspect. of Colleges, Calcutta, Baligrunge. Circular Road 7.
Rebitzki Ortwin, Dr., Rechtsanwalt, Danzig, Karrenwall 3/4.
Reinhardt Ernst, Verlagsbuchhändler, München, Schellingstr. 41.
Reipert, Frl. Albertine, Hamburg, Wandsbecker Chaussee 191 I.
Reisinger L., Dr., Tierarzt, Mauer b. Wien, Hauptstr. 58.
Rennert Gustav, Großkaufmann, München, Hackenstr. 3.
Reschke Bernhard, Halle a. S., Dessauerstr. 5 B.
Reusz von Rathony Friedrich, Dr., Univ.-Doz., Primar-Arzt, Budapest VIII, Szentirirályi-utcza 36.
Reuter Hans, Dr., Oberregierungsrat, Dresden-A., Fürstenstr. 3.
Rheins Max, Dr., Oberregierungsrat, Neuß, Erftstr. 48.
Richard-Wagner-Verein, Wiener Akademischer, Wien I, Canovagasse 6.
Richert, Dr., Ministerialdirektor, Berlin-Lichterfelde, Zehlendorferstr. 52.
Riedinger Franz, Dipl.-Ing., Dr. phil., Jena, Johann-Friedrichstr. 16.
Riensberg Heinrich, Dr. jur., Hamburg 20, Lenhartzstr. 10.
Rolland Romain, Villeneuve (Vaud), Schweiz, Villa Olga.
Roltsch Wilhelm, Dr., Landgerichtsrat, Bad Homburg-Gonzenheim, Im Rosengarten 11.
Ronge Emil, Pfarrer, Ziegenhals (Schlesien), Waldhofstr. 48.
Rosenbaum Bernhard, Rechtsanwalt, Danzig, Sandgrube 9-15.
***Rosenfeld,** Frau Luise, Frankfurt a. M., Niddastr. 8.
Rosengart Paul, Dr. med., Frankfurt a. M., Reuterweg 81.
***Rosengren** Idolf, Dr., Sigtuna (Schweden).
Rosenthal Alfred, Dr. med., Berlin W., Hardenbergstr. 2.
***Rosenthal-Deussen** Erika, Frau Dr. med., Düsseldorf, Feldstr. 37.
Roy Tarachand, Lektor am indogerm. Seminar der Universität Berlin, Charlottenburg, Knesebeckstr. 35.
Rudolstadt, Thüringische Landesbibliothek.
Ruhm Ernst, Dr., Rechtsanwalt, Berlin W. 8, Mauerstr. 15.
Ruhm, Justizrat, Danzig, Lindenstr. 9.
Ruppel G. H., Frankfurt a. M., Kaiserstr. 14.
Ruyter J. L., Direktor, Bremen, Sparkasse, Caprivistr. 18.
***Ruez,** Dr. med., Arzt, Langensteinbach b. Karlsruhe.

S.

Sachs-Fuld Moritz, Privatier, Frankfurt a. M., Miquelstr. 5.
Saxer Adolf, Dr., Luzern, Vonmattstr. 29.
***Schaefer** Chr. Fr. Ad., Rechtsanwalt, Düsseldorf-Gerresheim, Heyerstr. 66.
***Schaffer** Joseph, Akad. Dipl.-Architekt, Stadtbaumeister, Marienbad (Böhmen).
***van der Schalk** W. C. Th., Dr. jur., Amsterdam, Amstel 179.

Schapira Erich, Direktor, Dresden-A., Liebigstr. 24.
Schatzki Walter, Buchhändler, Frankfurt a. M., Marbachweg 365.
Schayer Stanislaw, Prof. Dr., Warszawa, Nowogrodzka 25.
Scherer, Frl. Madeleine, Cronberg (Taunus), Haus am schwarzen Weg.
Scheunemann, Frau Helene, Zoppot (Freie Stadt Danzig), Seestr. 31.
Schinkel, Frl., Lehrerin, Neukölln b. Berlin, Bergstr. 134.
Schirmann, Frl. Margarete, Hamburg 6, Schäferkampsallee 48 II.
Schlesinger Franz, Dipl.-Ing., Berlin W. 50, Regensburgerstr. 26.
Schlesinger M., Dr., Justizrat, München, Maria-Theresiastr. 9.
Schliep Jack, Hamburg 23, Ottostr. 3.
Schliffke Walter, Dr. jur., Altona a. Elbe, Allee 102.
Schlomann, Justizrat, Berlin W. 8, Taubenstr. 23.
Schloß Oskar, Verlag, München-Neubiberg, Schopenhauerstr. 60.
***Schlüter** Wilhelm, Dr. med., Gütersloh, Unter den Ulmen 6.
Schmidbauer Michael, Gendarmeriestationskommandant, Sandizell (Oberbayern).
Schmidt Arthur, Bankdirektor, Nürnberg, Theodorstr. 2.
Schmidt Eugen, Dr., Rechtsanwalt, München, Karlstr. 6 II.
Schmidt Georg, Kaufmann, Danzig-Langfuhr, Hauptstr. 39.
Schmidt, Frl. Maria, Hamburg 25, Bethesdastr. 62 II.
Schmidt Paul, München, Türkenstr. 101.
Schmitz Ettore, cav., Industrieller und Schriftsteller, Trieste 10, Villa Veneziani.
Schneider Alfred, Ingenieur, Fürstenwalde (Spree), Kirchplatz 4 pt.
Schneider Erich, Ingenieur, Fürstenwalde (Spree), Kirchplatz 4 pt.
Schneider, Dr., Medizinalrat, Goddelau (Hessen), Philippshospital.
Schneider Gustav, Amtsgerichtsrat, Bad-Nauheim, Karlstr. 46.
Schocken J., jun., Zwickau (Sachsen), Parkstr. 20.
Schoenewald, Dr., Studienrat, Rudolstadt i. Thür., Fürstengarten 4.
Schopenhauer Richard, Kaufmann, Zoppot (Freie Stadt Danzig), Marienstr. 8.
Schöppe Kurt, Pastor, Hamburg 15, Hammerbrookstr. 68 I.
Schorer Albert, Volksschullehrer, Fürth i. Bayern, Uhlandstr. 33.
von Schrenck-Notzing, Albert, Freiherr, Dr., prakt. Arzt, München, Max-Josefstr. 3.
Schricker Hans, Kommerzienrat, Baumeister, Regensburg, Prebrunn-Allee 7.
Schröder, Frl. Hertha, Dresden-A., Comeniusstr. 43.
von Schroeter Elisabeth, Witwe, Schloß Bieberstein bei Reinsberg (Sachsen).
Schubert Johannes, Dr. phil., Danzig-Oliva (Freie Stadt Danzig), Pelonkerstr. 22.
Schülen F., Reichsbahnamtmann, Stuttgart, Schwabstr. 88.
Schüler Georg, Hamburg 6, Weidenallee 6.



*Schulte-Moeuting Ernst, Fabrikant, K ö l n a. Rh., Herwarthstr. 10.

Schultz-Dehring, Reichsbankrat, H e m h o f e n (Oberfranken), Bayern.

Schultz-Gora O., Dr., ordentl. Prof. an der Universität, J e n a, Kahlaische Str. 1.

Schulz Fr., Dipl.-Ing., H a n n o v e r, Herrnhäuserkirchweg 18.

*Schuster Josef, Lehrer, M ü n c h e n, Agnesstr. 20.

Schwantje Magnus, Schriftsteller, B e r l i n W. 15, Düsseldorferstr. 23.

Schwartz Julius, Dr., Arzt, Knappschaftskrankenhaus 4, L a n g e n d r e e r (Westfalen).

Schwarz Arthur, F r a n k f u r t a. M., Untermainkai 21 III.

Sebba, Dr. med., Arzt, D a n z i g - Langfuhr, Hauptstr. 34.

Seger Gerhart, Schriftsteller, B e r l i n W. 68, Zimmerstr. 87 II.

Seydewitz Hans, Studienassessor, E r f u r t, Erbanstr. 3.

Shastri Prabhu Dutt, Prof. Dr., 3, Multan Road, L a h o r e (Indien).

Siebeck, Frl. Erika, Lehrerin, J e n a, Westbahnhofstr. 1.

Sieghart R., Dr., Exz., Gouv. d. priv. Allg. Österr. Bodenkredit-Anstalt, W i e n I, Teinfaltstr. 8.

Sieghart, Frl. Margarethe, W i e n IV, Prinz-Eugenstr. 36.

**von Simolin, Freiherr, S c h l o ß S e e s e i t e n, Post Seeshaupt (Oberbayern).

Simon Ernst, Bankbeamter, S t u t t g a r t, Christofstr. 2.

Sommer Carl, Maler und Landwirt, H a a r d t bei Neustadt a. d. Haardt (Rheinpfalz).

La Sorbonne, P a r i s, durch Librairie Klincksieck, 11, rue de Lille.

Springer Hermann, Prof. Dr., B e r l i n - S c h ö n e b e r g, Innsbruckerstr. 21.

Springmann Eduard, Dr., Landgerichtsdirektor, E l b e r f e l d, Sadowastr. 61.

Springmann, Frau Ruth, H a g e n i. W., Am Waldhang 6.

Staeger Ferdinand, Kunstmaler, M ü n c h e n, Konradstr. 14.

Stahl Arthur, Rechtsanwalt und Notar, B a d - N a u h e i m, Karlstr. 25.

**Stahl Heinrich, Viktoria-Vers., B e r l i n SW., Lindenstr. 20/21.

Stassen Franz, Kunstmaler, B e r l i n W., Luitpoldstr. 47.

von Stauß Emil Georg, Direktor d. Deutschen Bank, B e r l i n - D a h l e m, Cecilien-Allee 14.

Steck Karl Fr., Schreiner, S t a a d b. Konstanz, Jakobstr. 26.

Stegmann, Frau Marg., Dr. med., Reichstagsabgeornete, D r e s d e n - A., Sidonienstr. 18.

Steidl, Frau Martha, D r e s d e n - N., Glacisstr. 14, bei Löffler.

Steiner Ernst, Dr., W i e n I, Ebendorferstr. 7 III.

*Steinmann Ernst, Prof., R o m a, 28 Via Gregoriana, Bibliotheca Hertziana.

Steinmarder G., Dr., Rechtsanwalt, Z ü r i c h, Oetenbachgasse 26.

Steinweg, Frau Ida, G e n u a (Genova) 6, Corso Carbonara 10.

Stern Fritz, Dr. jur., B e r l i n W. 10, Königin-Augustastr. 2.

Stern Paul, Dr., Bankier, Frankfurt a. M., Ulmenstr. 32.
Stillahn Harms, Dr. phil., Sande i. Oldenburg, Altenhof.
***Stilling** Erwin, Dr. med., Frankfurt a. M., Ludolfusstr. 13.
Stock Georg, Dr., Amtsgerichtsrat, Sorau (Niederlausitz), Lessingstr. 6 I.
zur Strassen Otto, Geh. Regierungsrat, Prof. Dr., Frankfurt a. M., Varrentrappstr. 65.
Strauß Otto, Prof. Dr., Kiel, Holtenauerstr. 194.
Streckfuß, Frl., Dresden-A., Ostbahnstr. 7.
Strunk Hermann, Dr., Senator für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, Danzig-Langfuhr, Heiligenbrunnerweg 2.
Sturm K. F., Bezirks-Oberschulrat, Dresden-A., Schweizerstr. 16.
Suchsland Oskar, Dr., Justizrat, Halle a. S., Wilhelmstr. 5.
***Sülzner** Arthur, Kaufmann, Danzig-Oliva, Ottostr. 7.
Sülzner, Frau Agathe, Danzig-Oliva, Ottostr. 7.
Szamatólski Max, Bankier, Berlin W. 62, Kurfürstenstr. 114.
Szkolny Franz, Numismatiker, München, Karlstr. 26.

T.

Taub, Frau B., München, Possartstr. 12.
Taub Hans, Dr., Rechtsanwalt, München, Possartstr. 12.
Textor, Frau Milly, Frankfurt a. M., Corneliusstr. 20.
Theißig, Frau Elisabeth, Dresden-Blasewitz, Niederwaldstr. 29.
Theißig Kurt, Dr., Dresden-Blasewitz, Niederwaldstr. 29.
Thomsen, Justizrat, Dr., Gries b. Bozen (Italien), Wendlandthaus.
Tiemann Hans, Rechtsanwalt, Potsdam, Roonstr. 7.
***Tienes** Georg Alfred, Dr. phil. et med., Arzt, Kassel, Obere Königstraße 1.
Töwe, Dr., Oberstudiendirektor, Gelsenkirchen, Zeppelin-Allee 1.
Traumann, Frau Else, Düsseldorf-Oberkassel, Glücksburgerstr. 14.
Trenkler, Oberstabsingenieur, Köln-Lindenthal, Virchowstr. 5.
Tschauschow S. P., Professor Dr., Sofia (Bulgarien), Rossitzastr. 7 II.
Tübingen, Universitätsbibliothek.
Türck Hermann, Dr. phil., Weimar, Marienstr. 2.
***von Twardowski** E., Generalmajor a. D., München, Siegfriedstr. 5.
Twardowski Kasimir, Dr., ö. o. Prof. d. Philosophie, Lemberg (Lwów).
***von Twardowski** Reinhold, Exz., Berlin W. 15, Kurfürstendamm 195.

U.

Uhlig Ewald, Pfarrer, Bremen, Remberti.
Undeutsch Fr., Fabrikant, Pausa (Sachsen), Berg Nr. 4.
****Utech** Richard, Dr., Generaldirektor der Viktoria, Berlin SW. 68, Lindenstr. 20/21.

V.

Vaihinger Hans, Prof. Dr., Geh. Regierungsrat, Halle a. S., Reichardtstr. 15.

*__Vajda__ Károly, Dr. med., Budapest IV, Irányi-Utca 1.

Vermehren I. A., Hamburg, Kaufmannshaus 157.

Volkelt, Prof. Dr., Geh. Hofrat, Leipzig, Auenstr. 3.

W.

Wach Joachim, stud. phil., Oberlößnitz b. Dresden, Augustusweg 11.

Washington, U.S.A., Library of Congress, durch Buchhandlung Harrassowitz, Leipzig.

Wassily Paul, Dr. med., Kiel, Kehdenstr. 6.

Weber, Leonore, Darmstadt, Martinstr. 74 II.

Weckerling, Dr., Reg.-Med.-Rat, Friedberg (Hessen), Mainzertor-Anlage 56.

**von __Wedel__, Frau Charlotte, geb. v. Gwinner, Charlottenburg, Sophienstr. 25.

Weichbrodt Anita, Frau Wwe., Danzig, Holzmarkt 16.

Weihe Carl, Dipl.-Ing., Patentanwalt, Frankfurt a. M., Liliencronstr. 34.

Weinberg, Frau Clara, Hamburg, Rutschbahn 22.

Weinmann Max, Kommerzienrat, München, Königinstr. 23.

Weiß Eduard, Dr., Wien I, Am Hof 3.

Weiß Otto, Dr., Berlin-Friedenau, Schwalbacherstr. 1.

Weiß Walter, München, Paul Heysestr. 25.

*__Wendel__ Georg, stellvertr. Direktor des „Rankeanum", Frankfurt a. O., Richtstr. 60 II.

Wenige Heinrich, Hildesheim, Dammstr. 21.

*__Werlé__, Frl. Thea, Konzertsängerin, Dresden-A., Nürnbergerstr. 47.

*__Werner__ August, Dr. med., Medizinalrat, Heppenheim a. Bergstr.

Werner Moritz, Prof. Dr., Frankfurt a. M., Bornwiesenweg 34.

Werner Richard, Lehrer, Neu-Isenburg (Hessen), Alicenstr. 22.

Westermayer, Frau Anna, Unterdarching, Post Darching (Oberbayern).

Westphal Johannes, Prof. Dr., Naumburg a. Saale, Seminarstr. 12.

Wick Adolf, Schreinermeister, Konstanz, Blarerstr. 48.

Wiemann Bernhard, Dr., Landgerichtsrat, Osnabrück, Johannesstr. 90.

Wien, Universitätsbibliothek, p. Adr. Gerold & Co., Buchhandlung, Wien I, Stephansplatz.

Wilde, Frau Amtsgerichtsrat, Dresden-Blasewitz, Forsthausstr. 5.

Wilhelm-Liebeskind, Frau Erna, Leipzig C. 1, Untere Münsterstr. 31.

Willenbücher Bruno, Regierungsrat, Berlin-Nikolassee, Zimbernstr. 3, bei Wogram.

Wimmer Hans, Dr. med., Johanneskirchen bei Pfarrkirchen (Niederbayern).

Winckelmann Louis, Verleger, Berlin-Halensee, Kurfürstendamm 135.

Winter Otto, Verlagsbuchhändler, Heidelberg, Lutherstr. 59.

Wirth, Dr., Patentanwalt, Frankfurt a. M., Taunusstr. 1.

Wiskott Max, Dr., Fabrikbesitzer, Berlin-Dahlem, Auf dem Grat 14.

***Witek** Fritz, Wien VII, Neustiftgasse 56.

Wolf Siegfried, Dr., Rechtsanwalt, Wien I, Graben 27/28.

Wollf Karl, Dr., Dramaturg am Schauspielhaus der Sächsischen Staatstheater, Dresden-A., Hübnerstr. 25.

Woerner Paul, Dr., Ober-Regierungsrat, Berlin-Halensee, Seesenerstr. 26 I.

Wundermacher, Frau Isabella, Danzig, Mattenbuden 20.

Wurzmann Leo, Dr., Justizrat, Rechtsanwalt und Notar, Frankfurt a. M., Beethovenstr. 55.

Wurzmann, Frau Agnes, Frankfurt a. M., Beethovenstr. 55.

Wurzmann Fritz, Dipl. ing., c/of Dr. Amelia Gates, Carmel-by-the-Sea, California, U.S.A.

Wüstlich Arthur, Baumeister, Dresden-A., Gotthardt Kuehl-Str. 2.

Z.

Zambonini Ferruccio, Prof. Dr., Napoli, Università.

Zeisler, Frl. Emilie, Dresden-A., Bürgerwiese 18 I.

Zeitschel, Frl. Hanna, Studienrätin, Potsdam, Behlertstr. 33 I.

Ziegelroth Elisabeth, Frau Dr., Potsdam, Wörtherstr. 5.

***Zint** Hans, Dr., Landgerichtsdirektor, Danzig-Langfuhr, Prinzenweg 23.

Zint, Frau Susanne, Danzig-Langfuhr, Prinzenweg 23.

von Zobeltitz Fedor, Berlin W. 15, Uhlandstr. 33.

Zweig Max, Journalist, Breslau, Berlinerplatz 15.

Zweig Stefan, Schriftsteller, Salzburg, Kapuzinerberg 5.

Zum Zweck einer geordneten Geschäftsführung bitten wir unsere Mitglieder dringend, uns über alle Adressenveränderungen fortlaufend zu unterrichten. Eine sichere Zustellung der Jahrbücher und Mitteilungen ist sonst nicht möglich.

ZUM BILD DER JOHANNA SCHOPENHAUER.
(NACHTRAG.)

Unter den Neuerwerbungen des Schopenhauer-Archivs aus dem Jahre 1926 nimmt die bedeutendste Stelle ein Bild der Mutter des Philosophen ein, das wir in diesem Jahrbuch zum ersten Male der Öffentlichkeit zugängig machen. Das Bild ist zugleich mit der Elfenbeinbüste des Urgroßvaters von Schopenhauer seinem Tischgenossen und Porträtisten, dem in Besançon geborenen Maler Jules Lunteschütz vermacht worden, der es seinerseits bei Lebzeiten noch dem Frankfurter Justizrat Baer abtrat. Als Legat Baers fiel es nach dessen Tod 1926 an die Stadt Frankfurt, die es dem Schopenhauer-Archiv überwies. Das Bild war bis dahin unbekannt geblieben, da sein Besitzer es nicht sehen ließ, ja nicht einmal wollte, daß man um die Tatsache seines Besitzes wisse. Es ging als Arbeit der Caroline Bardua durch die Literatur, wohl infolge einer Verwechslung mit dem gemalten Doppelporträt der Johanna und Adele Schopenhauer, das Johanna Schopenhauer vor der Staffelei sitzend und malend zeigt. Mit der falschen Bezeichnung und Jahreszahl ist es auch in meine Schopenhauer-Ikonographie eingegangen. Eine Vergleichung des Bildes mit jenem Doppelporträt, das im Goethe-Nationalmuseum in Weimar hängt, gibt sogleich Aufschluß, daß hier die Mutter des Philosophen in weit höherem Lebensalter dargestellt ist, die Züge gealtert und nur wie mit einer künstlichen Jugend übertüncht, das Haar ergraut. Es ist mir wahrscheinlich, daß es nicht mehr aus der Weimarer Zeit der Johanna Schopenhauer, sondern aus ihrem letzten Lebensjahrzehnt stammt. Eine neuerliche Untersuchung des aus dem Rahmen herausgenommenen Bildes hat mir nun ergeben, daß es eine allerdings kaum mehr lesbare Künstlerbezeichnung trägt, die sich etwa als Gust. Huber oder Gust. Ferber oder Gust. Faber deuten läßt (einen Künstler diesen Namens meldet allerdings das Künstlerlexikon von Thieme und Becker nicht). Darunter steht, wenn ich richtig lese, Bonn, mit einer nicht mehr zu enträtselnden Jahreszahl. Das würde mit dem Lebensalter der Dargestellten gut übereinstimmen und die Annahmen gestatten, daß das Bild zwischen den Jahren 1829 und 1837 entstanden ist. In jedem Falle fällt es in die Zeit nach dem Bruche Johanna Schopenhauers mit dem Sohne, und man wird wohl annehmen dürfen, daß es aus dem Nachlaß der Adele Schopenhauer in den Besitz Arthur Schopenhauers gekommen ist.

Frankfurt a. M. — Carl Gebhardt.




BOUND BY
HM

